عادل ضاهر

أولية العقل

نقد أطروحات الإسلام السياسي



عـادل
ضـاهر

أوليـة العقـل

في كلامنا على الإسلام السياسي، لا نريد أن تهيء للقارىء أن الإسلام السياسي كلٌ متجانس. ثمة حركات إسلامية كثيرة تحولت الى أحزاب أو شبه أحزاب، كحركة الإخوان، وحركة النهضة التي أسسها راشد الغنوشي في تونس، والجماعة الإسلامية في باكستان، وجماعة التوحيد في مصر، والحركة الإسلامية في الأردن، والخمينية في إيران، وغيرها. وهذه الحركات متنوعة في مشروعاتها السياسية، وإن كان ما يوحد بينها أكثر، أهم مما يباعد بينها. لن نعنى هنا إلاّ بشكل هامشي جداً بما يباعد بين هذه الحركات، بل إن اهتمامنا سينصب بشكل أساسي على الأطروحات المشتركة بين معظمها والتي تثير أسئلة فلسفية.





عـادل ضاهر

أوليّـــة العقـــل

نقد أطروحات الإسلام السياسي



* **أوليّة العقل - نقد أطروحات الإسلام السياسي**

* **تأليف: عادل ضاهر.**

* **الطبعة الأولى : تشرين الأول 2001 م.**

* الناشر: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع

■ ص. ب 13-6435 بيروت ـ لبنان

■ هاتف: 961-1-750054 ـ فاكس 961-1-750053

www.daramwage.com

ISBN : 9953-417-06-7

مقدمة

يعود بنا العمل الحالي إلى معالجة قضايا سبق وعالجناها في دراسات عديدة وعلى مدى عقد من الزمن في سياق دفاعنا عن الموقف العلماني وتفنيدنا للأطروحات الأساسية المشتركة بين الحركات الممثلة للإسلام السياسي. ولكن من النافل القول إن قضايا من النوع الذي يثيره تسييس دين سماوي كالإسلام على درجة عالية من التعقيد ولا يمكن الإحاطة بجميع جوانبها بسهولة، وإن الخوض فيها لا يمكن أن يقف عند الحدود التي أوصلتنا إليها دراساتنا السابقة. ولذلك شعرنا بالحاجة إلى المزيد من البحث في هذه القضايا وما يتفرع عنها، خصوصاً وأن معالجة هذه القضايا على مستوى فلسفي، ألا وهو المستوى الذي يعنينا، ما زالت في طورها الأول في إنتاجنا الفكري، إضافة إلى أن نسبة عالية جداً من هذا الإنتاج المعني بهذه القضايا لا تولي أهمية تذكر لجوانبها الفلسفية. كذلك ثمة مسألة جد هامة لها علاقة وثيقة بهذه القضايا ما زالت تحتاج إلى الكثير من البحث والاستقصاء، وأعني بها مسألة أولية العقل، لما لحقها من إهمال حتى في دراسات المؤلِّف الحالي التي تصدى فيها للحركات اللاعلمانية التي جعلت أسبقية النقل على العقل مبدأها الأساسي. إن هذه المسألة بالذات هي التي دفعتنا للعمل على تأليف هذا الكتاب ولأن نعالج من جديد بعض القضايا الجوهرية التي يثيرها تسييس الإسلام، انطلاقاً من تسويغنا لأطروحة أولية العقل.

في كلامنا على الإسلام السياسي، في العمل الحالي، لا نريد أن نهيء للقارىء أن الإسلام السياسي كلٌ متجانس. ثمة حركات إسلامية كثيرة تحولت إلى أحزاب أو شبه أحزاب، كحركة **الإخوان**، وحركة **النهضة** التي أسسها راشد الغنوشي في تونس، **والجماعة الإسلامية في** باكستان، وجماعة **التوحيد** في مصر، **والحركة الإسلامية** في الأردن، **والخمينية في إيران**، وغيرها. وهذه الحركات متنوعة في مشروعاتها السياسية، وإن كان ما يوحد بينها أكثر، وعلى الأرجح، أهم مما يباعد بينها. لن نعنى هنا إلّا بشكل هامشي جداً بما يباعد بين هذه الحركات، بل إن اهتمامنا سينصب بشكل أساسي على الأطروحات المشتركة بين معظمها والتي تثير أسئلة فلسفية. ألخص هذه الأطروحات في خمس:

أولاً، النقل ذو أسبقية على العقل،

ثانياً، الإسلام دين ودولة،

ثالثاً، لا يمكن للإنسان أن يتدبر شؤون دنياه بدون توجيه إلهي،

رابعاً، لا اجتهاد في موضع النص،

خامساً، لا تعارض بين قيام دولة إسلامية والديمقراطية في بعض جوانبها.

يشكك بعضهم، وأنا منهم، في مشروعية إسناد الأطروحة الخامسة إلى الإسلاميين. لا شك أن بينهم من يؤيدون هذه الأطروحة ظاهرياً، خصوصاً في إصرارهم على أن نظام الشورى هو المعادل الإسلامي للنظام الديمقراطي. راشد الغنوشي، كما سنرى في الفصل الأخير، هو أكثر المدافعين عن القيم الديمقراطية، بين الإسلاميين، وعن قدرة النظام الإسلامي المزمع إقامته على استيعابها. ولكن المشككين يعتقدون أن الغنوشي أو سواه من الإسلاميين لا يفعلون أكثر من إعطاء ولاء كلامي كاذب للقيم الديمقراطية. ولكن، مع ذلك، سأترك هذه الشكوك جانباً وافترض لغرض هذا الكتاب أنهم يتبنون فعلاً الأطروحة الخامسة.

من الجدير بالملاحظة أن ظاهرة تسييس الدين ليست مقتصرة على العالم الإسلامي، كما هو شائع بين العامة عندنا وعند سوانا. ثمة حركات أصولية غير إسلامية ناشطة سياسياً في أنحاء مختلفة من هذه المعمورة. من هذه الحركات الحركة التي يمثلها ما يعرف بـ «اليمين الديني» Religious Right في الولايات المتحدة، وحركتا حريديم وغوش إيمونيم في إسرائيل، والحركة الهندوسية في الهند الساعية إلى إقامة «رامراجا»، أي إقامة الدولة على أساس تعاليم الإله رام. حتى البوذية، على الأقل في سري لانكا، لم تسلم من ظاهرة تسييس الدين. ولا عجب أن نكتشف أن ثمة الكثير مما هو مشترك بين هذه الحركات الأصولية والإسلام السياسي. في الواقع، إذا اقتصرنا في فهمنا للأطروحات الأربع الأولى من الأطروحات الخمس المشتركة بين الإسلاميين على فحواها الأساسي، مجرداً من أي إشارة إلى الإسلام، سنجد أن هذه الأطروحات مشتركة بين الإسلام السياسي، من جهة، والحركات الأصولية المذكورة، (باستثناء الحركة المرتبطة بالبوذية في سري لانكا)، من جهة ثانية. إن هذا واضح من كون السمة الأبرز لهذه الحركات هي السمة المتمثلة بلجوء أتباعها إلى اعتبارات دينية خالصة لتسويغ اتخاذ مواقف معينة من القضايا العامة ولاختيار مسار معين في المجال السياسي. وهذا يفترض ربطهم بين الدين والسياسة ربطاً ضرورياً، نظراً لأنهم، كالإسلاميين، لا يجدون بديلاً عن الاعتبارات الدينية أساساً لمواقفهم من القضايا السياسية. وإذا أضفنا الآن أن الاعتبارات أو المسوغات الدينية التي يتم اللجوء إليها يُفترض أن تكون متضمنة في نصوص مقدسة مرجعها السماء أو العناية الإلهية، إذن لا بد أن نجد، في هذه الحالة، لدى كل حركة من هذه الحركات الأصولية غير الإسلامية نظيراً لكل أطروحة من الأطروحات الأربع المعنية الخاصة بالإسلام السياسي.

هذا أمر طبيعي، لأن ما يعنيه تسييس الدين في نهاية التحليل، في

المنظور المشترك بين كافة الحركات الأصولية، الإسلامية وغير الإسلامية، هو أن النصوص الدينية هي المرجع النهائي في المجال العام في كل الحالات التي يعتقد الأصوليون، بحسب فهمهم الخاص للنصوص المقدسة لدينهم، أنها مشمولة بهذه النصوص. وهذا بدوره يعني أن اللجوء إلى هذه النصوص يعطي امتيازاً معرفياً في المجال العام لمن يلجأ إليها لتسويغ موقفه إزاء أي قضية من النوع السياسي أو الاجتماعي يفترض أنها مشمولة بهذه النصوص. وفي المنظور الأصولي للحركات التي ترتبط بالتقليد الإبراهيمي بالذات، فإن إقامة السياسة على الدين لا يعطينا امتيازاً معرفياً فحسب، بل إنه يضعنا في مستوى أخلاقي وروحي فوق مستوى البشر الذين يؤسسون السياسة على أسس علمانية. هذا واضح، بشكل خاص، في فكر منظّري الحركات الإسلامية، فسيد قطب، الذي يعتبر من أبرز هؤلاء المنظرين، يرى إلى كل حالة لإقامة السياسة على أسس علمانية ضرباً من الجاهلية. ولذلك فهو لا يتورع، مثلاً، عن اعتبار مواقف لا سند لها في القرآن أو السُنّة، كالاشتراكية، والرأسمالية، والديمقراطية (*)، تعبيراً عن جاهلية عمياء، ونعت كل من يتبنى أي موقف من هذه المواقف بالكفر، والإلحاد، والزندقة. وهو يستعمل مفهوم الجاهلية، في هذا السياق، ليس فقط للإشارة إلى الحقبة التاريخية السابقة على الإسلام، بل بمعنى أعم جداً، معنى يشمل كل ما هو خارج الإسلام ولا سند له في نصوصه المقدسة، بغض النظر عن الحقبة التاريخية التي نجده فيها. كذلك فهو لم يعنِ بالجاهلية فقط حالة تمثل غياب المعرفة، بل حالة تمثل أيضاً الفساد الأخلاقي والروحي.

(*) قد يختلف الإسلاميون حول ما إذا كانت هذه المواقف تجد سنداً لها في القرآن والسنّة. وموقف سيد قطب من الديمقراطية بالذات الرافض لمماثلتها بنظام الشورى لا يمثل على الأقل ما يصرّح به معظم الإسلاميين بهذا الخصوص.

إذا فهمنا الجاهلية بهذا المعنى الشامل جداً، سنجد أن نعت «جاهلي» هو ما يمكن لأي أصولي، مسلم أو غير مسلم، أن يطلقه على من يفكر باستقلال عن أي اعتبارات نابعة من النصوص المقدسة للدين الذي اتفق أن هذا الأصولي ينتمي إليه وعلى من لا يعطي وزناً سوى للاعتبارات العلمانية. ما ينطوي عليه، إذن، موقف الأصولي، المسلم أو غير المسلم، هو أن الاعتبارات الدينية ذات أسبقية على الاعتبارات العلمانية، أي، بلغة الإسلام السياسي، النقل ذو أسبقية على العقل. وإذا أضفنا الآن إصرار الأصوليين على قراءة بعض نصوصهم المقدسة قراءة سياسية، إذن نجد أن الأصولي المسيحي، مثله مثل الأصولي اليهودي أو المسلم أو الهندوسي، لم يعد ينظر إلى الواجبات الدينية على أنها تتعلق فقط بالشعائر والعبادات، بل تتخطى ذلك لتشتمل على ما يتعلق بالشؤون العامة من سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وغير ذلك. فمثلما أن الإسلام السياسي يعتبر إقامة دولة إسلامية على أساس قواعد مستخرجة من قراءته السياسية للنصوص المقدسة (القرآن والسنّة) واجباً دينياً، كذلك هو الحال بالنسبة للأحزاب اليهودية الأصولية في إسرائيل. نذكر هنا، على سبيل المثال، أحزاباً مثل حريديم وغوش إيمونيم اللذين لا يقفان عند حد تزويد وجود إسرائيل بأساس ديني مزعوم، بل يذهبان إلى حد المطالبة بجعل النصوص الشرعية لدينهم («هالاخا»، مثلاً) أساس الدولة العبرية، انطلاقاً من أن هذا هو ما يمليه عليه دينهم. والأصوليون الهندوسيون يسيرون في نفس الاتجاه في مطالبتهم إقامة الدولة على أساس تعاليم الإله رام. أما التيارات الأصولية المسيحية الممثلة بصورة خاصة باليمين الديني في الولايات المتحدة، فإنها وإن لم تذهب إلى حد المناداة بإقامة دولة مسيحية، فهي، مع ذلك، لا تتورع عن اعتبار الواجبات الدينية غير مقصورة على الشعائر والعبادات. وقد ذهب بعض قادة هذه الحركات، مثلاً، إلى حد اعتبار العمل على إلغاء العجز في

الميزانية الفيدرالية للولايات المتحدة واجباً دينياً على أساس قراءته وفهمه لبعض نصوص العهد الجديد.

العودة إلى النصوص المقدسة، لجميع الحركات الأصولية، هي عودة إلى سلطة عليا، سلطة الله في الديانات الإبراهيمية، أو سلطة رام في الهندوسية بعد الإصلاحات التي جرت داخلها وبدأت تحولها تدريجياً من ديانة متعددة الآلهة إلى ديانة أقرب إلى الموحدين عن طريق جعلها رام إلهاً واحداً. وهذه السلطة العليا هي وحدها القادرة على أن توجهنا الوجهة الصحيحة في جميع مجالات الحياة وتجعلنا في مأمن من الشطط. يعطينا اللجوء إليها، كما ذكرنا، امتيازاً معرفياً، وأخلاقياً، وروحياً على الذين تغرقهم علمانيتهم الخالصة في «جاهلية» عمياء. ما يعنيه هذا في المنظور المشترك بين مختلف هذه الحركات الأصولية هو أن الإنسان لا يمكن أن يكون في الوضع المعرفي الصحيح إزاء ما ينبغي عمله في المجال العام أو أن يخرج من «جاهليته» بدون العودة إلى هذه السلطة العليا والاسترشاد بها. وفي هذه الحالة، يكون الإنسان ملزماً بأن يفعل ما ترشده هذه السلطة العليا إلى فعله، ولا يكون جائزاً له أن يلجأ إلى أي سلطة سواها ـ سلطة عقله، مثلاً، ـ إلّا في الحالات التي لا تكون مشمولة بنص صريح صادر عن هذه السلطة. حيث يوجد نص كهذا، لا دور للعقل مطلقاً، أي لا اجتهاد، بحسب لغة الإسلام السياسي. هنا طبعاً نجد خلافاً حول مدى تقليص دور العقل بين الأصوليين. في الحركات الإسلامية واليهودية المسيّسة للدين، دور العقل محدود جداً باعتبار أن دائرة الحالات المشمولة بنصوص في كل من الديانتين الإسلامية واليهودية واسعة جداً. أما في الحركات الأصولية الممثلة لليمين الديني في الولايات المتحدة، فإن دور العقل أكبر بكثير، إذ من الصعب إيجاد نصوص في العهد الجديد تطال أكثر من الجوانب الأخلاقية.

يشترك الأصوليون أيضاً، على كافة انتماءاتهم الدينية، في الدعوة

إلى قراءة النصوص المقدسة قراءة حرفية. شكلت هذه الدعوة، في الواقع، السمة المميزة للأصولية المسيحية التي تمثلت بالبروتستانت الإنجيليين. ولكن هذه السمة، التي نجدها بارزة في كافة التيارات الأصولية الحالية، أصبحت مقترنة بالسمة المتعلقة بإصرار الأصوليين على قراءة بعض النصوص المقدسة قراءة سياسية. ليس من السهل مطلقاً الجمع بين هاتين السمتين. فاستخراج مدلول سياسي من نص ديني لا يخاطب عصرنا بأوضاعه الحالية لا يمكن أن يتحقق عن طريق قراءة هذا النص قراءة حرفية. وحتى إن كان النص يخاطب عصراً ذا أوضاع مماثلة لأوضاعنا الحالية، فإن استخراج نتائج سياسية منه تخص أوضاعنا يستدعي هنا، أولاً، أن نشتق منه قاعدة عامة تنطبق على أوضاع من نوع معين لننطلق من ثم إلى تطبيق هذه القاعدة على أوضاعنا بواسطة القياس. ولا شك أننا بهذا نذهب إلى أبعد من قراءة النص قراءة حرفية.

على أي حال، ليس من أغراض هذا الكتاب التصدي للمشكلة الأخيرة باعتبارها مشكلة مستقلة، بل فقط من ضمن علاقتها بالأطروحة الرابعة المشتركة بين الإسلاميين ـ أطروحة أن لا اجتهاد في موضع النص. في تناولنا لهذه الأطروحة، كما في تناولنا للأطروحات الأخرى المشتركة بينهم، سيكون غرضنا الأساسي تفنيدها على أساس اعتبارات عقلية (فلسفية) خالصة. إذن، من الضروري أن نبدأ من المسألة الأكثر أساسية لغرض هذا الكتاب، مسألة أولية العقل. ليست هذه البداية ضرورية فقط لدحض الأطروحة الأولى القاضية بإعطاء أسبقية للنقل على العقل، بل وأيضاً لغرض تحويل الجدل حول الأطروحات الأربع الباقية من كونه جدلاً كلاميا حول كيف ينبغي تأويل هذا النص الديني أو ذاك إلى كونه جدلاً فلسفياً في المقام الأول. في تأكيدنا أولية العقل منذ البداية، ليس على نحو تحكمي بل على أساس اعتبارات وجيهة سنأتي على بحثها فيما بعد، نذهب إلى أبعد من وضع الأطروحة

الأولى موضع سؤال. إننا بهذا نضع أيضاً موضع سؤال كل محاولة للرد على حججنا المضادة للأطروحات الأربع الباقية عن طريق اللجوء إلى النقل، أي إلى نص أو نصوص دينية ما. أي محاولة كهذه سترتكب أغلوطة المصادرة على المطلوب. Petitio Principi ولا يمكن تجنب ارتكاب هذه الأغلوطة إلّا عن طريق الرد على حججنا المضادة للأطروحات الأربع الباقية بحجج من نوعها. بهذا وحده يمكننا أن نرتفع بالجدل حول هذه الأطروحات إلى مستوى فلسفي.

من الواضح، إذن، لماذا أولينا أهمية خاصة في هذا الكتاب لدحض الأطروحة الأولى. استدعت محاولتنا دحض هذه الأطروحة التصدي لعدد من الأسئلة المهمة حول معنى العقل، بعامة، وكذلك حول معناه باعتباره عقلاً نظرياً وعقلاً عملياً، تمهيداً لإثبات السلطة النهائية للعقل. وهذا يفسر لماذا خصصنا القسم الأول من هذا الكتاب بأكمله للمسائل المتعلقة بمعنى العقل ووجوب احتلاله مركز الصدارة في كل شؤون المعرفة واخترنا «أولية العقل» عنواناً لهذا الكتاب.

نتناول في القسم الثاني من هذا الكتاب الأطروحات الأربع الباقية، مخصصين فصلاً كاملاً لكل أطروحة منها. تثير هذه الأطروحات شتى الأسئلة حول كيف ينبغي أن نفهم علاقة دين سماوي كالإسلام بالسياسة وجواز النظر إليها على أنها أكثر من علاقة تاريخية عارضة، وحول معقولية الموقف القاضي بجعل المرجعية الدينية نهائية حتى فيما يخص القضايا العامة وحصر دور العقل (الاجتهاد) في المجال العام في معالجة القضايا غير المشمولة بأي نص ديني، وحول المصير الذي ينتظر الديمقراطية في ظل دولة تجعل المرجعية الدينية المصدر النهائي لسلطاتها وتشريعاتها. من هذه الأسئلة وما يتفرع عنها ما هو ذو طابع إبستمولوجي ومنها ما هو ذو طابع منطقي أو مفهومي ومنها ما يدمج الاثنين معاً. بعضها ينتمي إلى فلسفة الأخلاق، وبعضها ينتمي إلى الفلسفة السياسية، وبعضها ينتمي إلى فلسفة الدين. وفي حالات غير

قليلة، سنجد أنفسنا إزاء أسئلة تتقاطع ضمن مجالها قضايا إبستمولوجية وأخلاقية وسياسية، مما يعني أن التصدي لها يستدعي تضافر جهود المشتغل بنظرية المعرفة مع جهود المشتغل بفلسفة الأخلاق مع جهود المشتغل بفلسفة السياسة. في تناولنا لهذه الأسئلة أو سواها، لن نترك جانباً من جوانبها المهمة إلّا وستتناوله ونعطيه حقه.

لنختم هذه المقدمة الآن بذكر النتائج التي نتوخى الوصول إليها من وراء معالجتنا في القسم الثاني للأسئلة التي تثيرها الأطروحات الأربع المعنية. هذه النتائج تختصر في أربع:

أولاً، لا يجوز النظر إلى علاقة الإسلام بالسياسة أو الدولة على أنها شيء في صلب ماهيته العقدية،

ثانياً، من المتناقض أن نفترض أن الإنسان عاجز عن تدبّر شؤون دنياه بدون توجيه إلهي في الوقت الذي نفترض عدم عجزه عن معرفة الله،

ثالثاً، لا يجوز تعطيل الدور الاجتهادي للعقل بأي نص ديني،

رابعاً، الكلام على دولة دينية ديموقراطية ما هو إلّا إرداف خُلْفي.



القسم الأول
في معنى العقل ووجوب أوليته

في مفهوم العقل بعامة

تمهيد

رأينا في المقدمة أن مسلّمة أساسية من مسلّمات الحركات الأصولية المسيّسة للدين هي أن النقل لا العقل هو مرجعنا الأخير، ليس فيما يخص الشؤون الدينية فحسب، بل وأيضاً فيما يخص الشؤون السياسية والاجتماعية والأخلاقية. في الواقع، لا يمكن الفصل بين الشؤون الأخيرة والشؤون الدينية، في نظر منظّري الحركات الإسلامية، بخاصة، لأنهم، كما سنوضح في فصل لاحق، ينظرون إلى الواجبات الدينية للمسلم على أنها شاملة كل مناحي الحياة، حتى السياسية منها، انطلاقاً من أن هذا، كما يزعمون، هو ما تنص عليه تعاليم الإسلام الحنيف. إن هذه المسألة، في اعتقادهم، ليست حتى موضع اجتهاد، مما يعني أنه لا دور للعقل مطلقاً في تقرير صحة أو عدم صحة هذه النظرة إلى الواجبات الدينية للمسلم.

ما يعنينا في هذا القسم من الكتاب هو تفنيد القول بأسبقية النقل على العقل وتبيان الأسباب التي تدعونا إلى تبني أطروحة أولية العقل.

ليست الأطروحة الأخيرة بالأطروحة الجديدة علينا. فقد قال بها مفكرون عرب كشبلي شميل، وفرح أنطون، وأنطون سعاده، من مفكري النهضة ومفكرون كصادق جلال العظم وفؤاد زكريا ومحمد عابد الجابري وناصيف نصار وسواهم من مفكرينا الحاليين. وقد يذهب بعضهم إلى القول إن جذورها تمتد عميقاً في تاريخنا، مؤيدين قولهم

بالاستشهاد بالمعتزلة وابن رشد. ولكن كائناً ما كان الأمر بخصوص مدى حضور وتأصل هذه الأطروحة في تاريخنا الفكري، فإن ما لا جدال حوله هو أنها ما زالت شديدة الغموض في عقول مفكرينا وعرضة لشتى التخرصات من قبل خصومها، بل إن مفهوم العقل ذاته ما زال يحتاج إلى الكثير من التوضيح. واللافت للنظر أن غموض هذه الأطروحة، بل وغموض مفهوم العقل ذاته، ليس نصيب عقولنا منه أكثر بكثير من نصيب عقول رصفائنا في الغرب، على الرغم من عمق تأصل الاتجاهات العقلية في الغرب وسيطرتها شبه الكاملة على شؤون الحياة فيه. فما زال الخلاف قائماً في الغرب حول معنى العقل وما إذا كان للعقل وظيفة معيارية أم أن وظيفته، باعتباره عقلاً عملياً، محصورة في تحديد الوسائل القمينة بتحقيق غايات متفق عليها مسبقاً. وحتى أطروحة أولية العقل، التي قال بها مفكرو عصر التنوير وأصبحت من المصادرات الأساسية للفكر الغربي على مدى قرون، هي الآن موضع سؤال من قبل مفكرين كجاك دريدا وريتشارد رورتي اللذين سبقهما إلى وضعها موضع سؤال فلاسفة كبرغسون، وهوسرل، وهيدجر، وسواهم من فلاسفة التأويل، والفلاسفة الوجوديين، وفلاسفة ما بعد الحداثة.

لا نقصد في هذا القسم أن نعطي إجابة شافية عن كل الأسئلة التي تطرح أو يمكن أن تطرح حول مفهوم العقل وأن نعالج معالجة مستفيضة ما تعنيه أطروحة أولية العقل والأسس التي تقوم عليها هذه الأطروحة. فإن هذا يحتاج إلى دراسات مطولة ليس مجالها هنا. سنكتفي، إذن، بتناول بعض الجوانب الأساسية لمفهوم العقل والتي لها أهمية خاصة لأغراضنا في هذا العمل لننتقل من ثم إلى توضيح ما نعنيه بأطروحة أولية العقل وتسويغها.

المفهوم السائد للعقل

لنبدأ، إذن، بتناول مفهوم العقل. في تناولنا لهذا المفهوم، لا

مناص من أن نواجه فوراً بأسئلة من النوع التالي: هل العقل ملكة كالنظر، مثلاً، تمكننا من أن ندرك أو نعرف الأشياء حولنا؟ أم أن العقل قوة كالذكاء تمكننا من أن نقوم أو نتعلم بأن نقوم بأفعال من نوع معين؟ وما هي العلاقة بين العقل والعقلانية، من جهة، وبين العقل والمعقولية، من جهة ثانية؟ هل نعرف قبلياً ما هو عقلي ولا عقلي، أم نعرف هذا بعدياً بواسطة الملاحظة أو بواسطة حاسة باطنية ما كالحدس، مثلاً؟ هل استعمال العقل يعني بالضرورة القيام باستدلال ما، وهل القيام باستدلال ما هو بمثابة عملية استنباطية، أم أن هناك أنواعاً للاستدلال السديد لا دور للاستنباط فيها؟ هل العقل قوة فاعلة، أي ذو قوة تحرك الإنسان على الفعل، أم أنه خالٍ، تماماً من القوة؟ هل من وظائف العقل أن يقرر الغايات التي ينبغي تحقيقها أم أن وظيفته لا تتخطى، في المجال العملي، تقرير الوسائل المناسبة لتحقيق غايات اختيرت على غير أساس عقلي؟

لن أعالج هذه الأسئلة واحداً واحداً، بل سأقدم مفهوماً للعقل يتضمن على نحو صريح أحياناً ومضمر أحياناً إجابة عن هذه الأسئلة وسواها. أبدأ بالقول إن مفهوم العقل الذي أنطلق منه هو غير المفهوم الذي ساد في الغرب لفترة طويلة تحت تأثير التيار العقلي الذي ابتدأ برينه ديكارت وامتدت جذوره إلى الفلسفة اليونانية، إلى فلسفة أفلاطون، بخاصة. فإن هذا المفهوم اقتضى النظر إلى العقل على أنه ملكة كالنظر، مثلاً، تمكن الإنسان من أن يدرك أو يعرف حقائق من نوع معين على نحو مباشر (غير استدلالي)، ولكنه يختلف عن النظر أو أي حاسة أخرى في أنه ملكة تمكن الإنسان من أن يستدل حقائق معينة مما يعرفه على نحو مباشر. والاستدلال، بحسب هذه النظرة السائدة إلى العقل، مقصور على الاستنباط. وقد درج الفلاسفة العقليون على تسمية الملكة العقلية، من حيث كونها أداة المعرفة المباشرة، بـ«الحدس». الحدس والاستنباط، إذن، يستنفدان مفهوم العقل،

بحسب هذا التصور الديكارتي له. والنتيجة الواضحة المترتبة على هذا التصور هو أن كل ما لا يمكن حدسه أو ما لا يمكن استنباطه مما نحدسه لا يمكن أن يكون ذا شأن عقلي.

من الواضح هنا أن هذا التصور الديكارتي للعقل يتخذ من العقل الرياضي أنموذجه الأساسي. فالعقل الرياضي، كما فُهم لفترة طويلة، يبدأ من بديهيات معينة وينطلق منها استنباطياً إلى المبرهنات المتضمنة فيها. البديهيات لا تحتاج إلى برهان، بحسب هذا الفهم للعقل الرياضي: إنها تدرك على نحو مباشر، أي حدسياً، بحسب تعبير ديكارت. أما المبرهنات فإنها تحتاج إلى برهان لأنها لا يمكن أن تشكل موضوعاً للمعرفة الحدسية، والبرهنة عليها تقوم على استنباطها خطوة خطوة من البديهيات.

لم يتحرر من الأنموذج الرياضي حتى الفلاسفة التجريبيون، على الرغم من أنهم في نظرتهم إلى العقل تخلوا عن زعم الفلاسفة العقليين من أمثال ديكارت واسبينوزا بأن العقل باعتباره حدساً يمكننا من أن نعرف قبلياً حقائق ذات مدلول واقعي. المعرفة القبلية المباشرة، في نظرهم، ليست، في أي حالة من حالاتها، معرفة لحقائق واقعية من أي نوع، وإنما هي معرفة لعلاقة مفهومية ما. العقل يدرك على نحو مباشر، مثلاً، أن اللون الأخضر هو غير اللون الأصفر أو أن الجسم يشغل حيزاً أو أن المثلث ذو ثلاثة أضلاع. ولكن في كل حالة من هذه الحالات، ما يدركه العقل هو علاقة مفهومية ما، وليس واقعة في العالم الخارجي. أما في الحالات التي لا يكون موضوع الإدراك المباشر فيها علاقة مفهومية ما، فإن ما ينطبق على أي حالة منها هو أنها إما حالة وعي مباشر لواقعة بسيطة ما في العالم الخارجي أو وعي مباشر لحالة ذاتية ما. والمعرفة، في حالات كهذه، هي معرفة بعدية وليس قبلية. ولكن على الرغم من هذا الاختلاف الجذري بين الفلاسفة العقليين والفلاسفة التجريبيين، فإن الإنموذج الرياضي هو للفلاسفة

التجريبيين، مثلما كان للفلاسفة العقليين من قبلهم، الأنموذج الذي يعطينا الصورة المثلى للعقل ولما تعنيه المعرفة العقلية. وظيفة العقل الأساسية، بحسب النظرة إلى العقل المشتركة بين الفلاسفة العقليين والفلاسفة التجريبيين، هي تعيين الحقائق الضرورية القبلية التي لا تحتاج إلى برهان ومن ثم استنباط ما أمكن استنباطه منها.

إن النتائج التي ترتبت على هذا التصور للعقل كانت جد وخيمة، وما زال الفكري الغربي يعاني بعض آثارها. من أهم هذه النتائج تجريد العقل من أي وظيفة معيارية ـ جوهرية. لم يكن واضحاً في البداية، للفلاسفة العقليين، بخاصة، أن نظرتهم إلى العقل لا بد من أن تقود إلى هذه النتيجة. هذا تماماً ما يفسر حلم ديكارت في تأسيس علم أخلاق دقيق وكامل ومحاولة أسبينوزا تحويل الأخلاق إلى نسق استنباطي. وحتى جون لوك جارى الفلاسفة العقليين في اعتقادهم بإمكان تأسيس علم أخلاق استنباطي. في الواقع، إنه اعتقد أن البرهان في الأخلاق هو من جنس البرهان الرياضي، وذلك لأن الأخلاق، في اعتقاده، معنية بالماهيات الحقيقية real essences. إنها أرقى حتى من العلوم الطبيعية التي تقف عند حد الماهيات الإسمية nominal essences للأشياء(١). ولكن سرعان ما اتضح للفلاسفة اللاحقين أن حلم ديكارت في تأسيس علم أخلاق دقيق وكامل لم يتحقق على أيدي من ساروافي خطاه، بل، والأسوأ من ذلك، فإنه سيبقى مجرد حلم، لأن الأخلاق بطبيعتها غير قابلة لأن تتحول إلى نسق استنباطي. وفي ضوء النظرة الأخيرة إلى طبيعة الأخلاق، أصبح من المحتوم، كما اتضح لديفيد هيوم، بخاصة، أن تقود نمذجة الاستدلال العقلي على الأنموذج الرياضي الاستنباطي إلى استبعاد الشؤون الأخلاقية، بل والشؤون المعيارية، بعامة، من مملكة الشؤون العقلية. العقل، كما كان يحلو لديفيد هيوم أن يؤكد باستمرار، لا يقرر الغايات بل الوسائل الضرورية لتحقيق غايات اختيرت على أساس غير عقلي. فلا يمكن استنباط ما

ينبغي أن نفعله من مقدمات واقعية خالصة. ثمة هوة منطقية في أي استدلال ذي مقدمات واقعية ونتيجة أخلاقية لا يمكن ردمها إلّا بإضافة مقدمة أخلاقية أو أكثر إلى المقدمات الواقعية[٢].

هنا لا بد من أن يتساءل القارىء: لماذا يصر هيوم على إخراج تقرير الغايات من بين وظائف العقل، ما دام يعترف أنه يمكن استنباط ما ينبغي تحقيقه من غايات من مزيج من المقدمات الواقعية والأخلاقية؟ أليس الاستنباط، بحسب تصوره، هو الوظيفة الأساسية للعقل؟ وإذا كان الجواب هو بالإيجاب، كما نتوقع أن يكون من وجهة نظره، إذن أليس العقل هو الذي يقرر ما الذي ينبغي أن نحققه من غايات في الحالات التي يتم فيها بنجاح استنباط ما ينبغي أن نحققه من المقدمات الواقعية والأخلاقية المناسبة؟ إن هذه التساؤلات تغفل جانباً مهماً لنظرة هيوم إلى العقل، ألا وهو أن وظيفة العقل الأساسية ليست مجرد استنباط نتائج معينة من مقدماتها المناسبة، بل البرهنة على صدق هذه النتائج. والبرهان العقلي يستوجب توافر شرطين. الشرط الأول هو أن يكون البرهان استنباطاً صحيحاً، والثاني هو أن تكون مقدماته صادقة. قد يتوافر الشرط الأول، في نظره، في الحالات التي نحاول أن نستنبط فيها نتيجة معيارية أو أخلاقية عما ينبغي فعله من مقدمات واقعية ومعيارية معينة، ولكن لا يمكن، حتى نظرياً، توافر الشرط الثاني في اعتقاده. إن امتناع توافره يعود إلى طبيعة المقدمات المعيارية. فعلى أي أساس نسلّم بصدقها؟ قد نستنبطها هي بدورها من مقدمات أخرى واقعية ومعيارية فنعود ونواجه مرة أخرى بالسؤال: على أي أساس نسلّم بصدق المقدمات المعيارية الأخيرة؟ لا يمكن طبعاً الاستمرار في هذه العمليات الاستنباطية إلى ما لا نهاية. إن علينا أن نقف أخيراً عند مقدمة معيارية لا يمكن استنباطها من أي شيء. والسؤال الذي يثور الآن هو التالي: ما دامت هذه المقدمة مقدمة معيارية ولا يمكن أن تكون صادقة واقعياً، إذن هل هي صادقة بالضرورة المنطقية؟ وجواب

هيوم هو بالنفي، لأن لا تناقض منطقي في نفي أي عبارة معيارية أو أخلاقية. والنتيجة الأخيرة المترتبة على هذا النمط من التفكير هي أنه يستحيل على العقل، حتى نظرياً، تقرير الغايات التي ينبغي تحقيقها: العقل مجرد من أي قوة تحركه على الفعل. إنه في المجال العملي ليس أكثر من عقل وسائلي instrumental reason.

لم يكن هيوم متسقاً مع ذاته تماماً في تقليصه العقل العملي إلى مجرد عقلٍ وسائلي. فتقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غايات معينة يستوجب اللجوء إلى الاستقراء. لنفترض أن الغاية التي يراد تحقيقها هي منع انتشار مرض الإيدز. هنا علينا أن نفهم أولاً كيف ينتشر هذا المرض ـ أي ما هي العوامل التي تتسبب في انتشاره ـ حتى نصل إلى معرفة الشروط الضرورية لمنع انتشاره. المعرفة المطلوبة هنا ـ معرفة كيفية انتشار هذا المرض ومن ثم معرفة الشروط الضرورية لمنع انتشاره ـ هي معرفة سببية في الصميم. ولكن المعرفة السببية، كما نبهنا هيوم نفسه، هي معرفة استقرائية. ومتى اتضح ذلك، ما يتضح معه فوراً هو أن هيوم لا يمكنه أن يكون متسقاً مع نفسه عندما يؤكد قدرة العقل على تقرير الوسائل الضرورية لتحقيق الغايات التي نرغب في تحقيقها، لأن هيوم، كما يعرف أي دارس للفلسفة، قدم الحجة تلو الحجة ليبرهن على أن الاستقراء لا يقوم على أساس عقلي[٣]. ولكن إذا لم يكن للاستقراء أساس عقلي، إذن ما ندعي معرفته استقرائياً لا يعتمد على العقل. وإذا كان تقرير الوسائل يعتمد على الاستقراء، إذن ما يترتب على ذلك هو أن العقل لا يستطيع حتى تقرير الوسائل. لا يمكن لهيوم أن يتجنب هذا التناقض الذاتي إلّا برفضه نمذجة العقل على الأنموذج الرياضي الاستنباطي، بحيث لا يعود يستبعد الاستقراء من بين وظائف العقل. ولكن هذا لا يأتي بدون ثمن، إذ يصبح هيوم ملزماً، في هذه الحالة، على اعتبار المبدأ الاستقرائي مبدأ عقلياً، أي المبدأ:

عندما يصدق على أي شيئين مختلفين أن

حدوث (أو وجود) واحدهما ارتبط بحدوث (أو وجود) الثاني في كل حالة من الحالات التي اختبرنا حدوث (أو وجود) أيهما فيها، إذن بمقدار ما تزداد الحالات التي نختبر فيها ارتباط حدوث (أو وجود) واحدهما بالثاني بمقدار ما تزداد احتمالية ارتباط حدوث (أو وجود) واحداهما بالثاني في أي حالة جديدة نختبر حدوث (أو وجود) أيهما فيها.

من الواضح أن المبدأ الأخير ليس ضرورياً منطقياً لأن نفيه لا يقود إلى تناقض ذاتي. وإذا أضفنا الآن أنه الأساس الذي تقوم عليه البراهين الاستقرائية، إذن هو ذاته ليس تعميماً استقرائياً. إن دوره، في هذه الحالة، باعتباره مبدأ عقلياً، هو دور توجيهي heuristic أي أن الغرض الأساسي منه ليس إثبات حقيقة ما، واقعية جائزة أو منطقية ضرورية، بل تزويد العقل بالأساس الضروري للتمييز بين استدلال استقرائي قوي واستدلال استقرائي ضعيف. وعندما ننظر إلى هذا المبدأ من هذه الزاوية، ما يتضح لنا فوراً هو أنه مبدأ معياري في الصميم. ولكن إذا كانت وظيفته الأساسية معيارية وليس إثباتية، إذن اعتباره مبدأ عقلياً هو بمثابة اعتراف صريح بأن للعقل وظيفة معيارية. وهذا الاعتراف، بدوره، يفتح الباب واسعاً أمام شتى الاحتمالات التي أُقفل عليها جراء نظرة هيوم الضيقة إلى العقل، إذ لا يبقى، بهذا الاعتراف، أي حاجز نظري يحول دون رد الاعتبار إلى المفهوم الأوسع للعقل العملي وما يترتب عليه من تزويد للعقل بالقدرة على تسويغ الأفعال، والاختيارات، والقرارات، والمقاصد، والغايات.

أخطاء النظرة السائدة إلى العقل

إن النظرة السائدة إلى العقل ترتكب عدة أخطاء اختصرها في ثلاثة.

أولاً، إنها تحصر نوع الأشياء التي يمكن أن تشكل موضوعاً للتسويغ العقلي في القضايا Propositions أي تستبعد من بينها كل ما لا يمكن وصفه بالصدق أو عدم الصدق. ثانياً، إنها تخلط بين المسوغات العقلية والأسس التي تقوم عليها هذه المسوغات. ثالثاً، إنها لا تعتبر أن هناك أساساً للمسوغات العقلية سوى الاستنباط[٤].

لننظر في الخطأ الأول. الاستدلال العقلي، بحسب هذه النظرة السائدة إلى العقل، هو انتقال من حقائق معروفة إلى النتيجة المترتبة على هذه الحقائق. وإذا أضفنا الآن أن صحة الاستدلال، بحسب هذه النظرة، تقوم على كون مقدماته تتضمن نتيجته، لا يبقى أمامنا، في هذه الحالة، سوى أن ننظر إلى نتيجة الاستدلال على أنها من نفس الجنس المنطقي لمقدماته. إذن، لأن المقدمات تعبر عن حقائق معروفة، فما ينطبق عليها هو أنها قضايا، مما يفرض علينا أن نعتبر النتيجة أيضاً قضية ومشتركة، بالتالي، في نفس الجنس المنطقي للمقدمات التي استُدلت منها. من الواضح، في ضوء ما تقدم، أن هذه النظرة تستبعد من بين الأشياء التي يمكن أن تسوغ عقلياً كل أفعالنا، سواء ما اتخذ منها طابعاً ذهنياً خالصاً أو سوى ذلك. فمن النافل القول إن قيامي بفعل ما ليس من نفس الجنس المنطقي للقضايا، أي ليس مما يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق.

ما أن نبدأ بتوضيح ما يترتب على وجه التحديد على هذه النظرة للاستدلال حتى يظهر على نحو صارخ مدى مخالفتها للعقل. إن أول ما نلاحظه هنا هو أن هذه النظرة لا تستبعد فقط اختياراتنا وقراراتنا من بين الأشياء التي يمكن أن تسوغ عقلياً، بل تستبعد أيضاً قيامنا بأفعال من نوع استنتاجنا شيئاً ما من شيء آخر أو تحليلنا مفهوماً مركباً ما إلى عناصره البسيطة أو مقارنتنا بين شيئين أو استقرائنا شيئاً ما من وقائع معروفة أو تنبئنا بأمر ما أو تركيبنا مفهوماً جديداً من مفهومين أو أكثر. من الواضح هنا أن الاستنتاج، والتحليل، والمقارنة والاستقراء،

والتنبؤ، والتركيب هي من غير الجنس المنطقي للقضايا. ولذلك إذا سلمنا بهذه النظرة إلى الاستدلال العقلي، فإن علينا أن نسلم أيضاً بأنه لا يمكن أن توجد مسوغات عقلية لقيامنا بأفعال ذهنية مثل الاستنتاج، والتحليل، والمقارنة... إلخ. ولكن هذه النتيجة، ولا شك، مخالفة للعقل على نحو صارخ. فمن الواضح هنا أنني عندما أقوم بأفعال من النوع المشار إليه، فإن ما أفعله هو من نوع الأشياء التي يمكن تسويغها عقلياً. أن أقوم، مثلاً، باستنتاج القضية «إن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين» من بديهيات الهندسة الإقليدسية هو أن أفعل شيئاً مسوغاً عقلياً، وأن أحلل مفهوم المثلث إلى عناصره الأبسط، كأن أقول إنه شكل مغلق ذو ثلاثة أضلاع، هو أن أقوم بعملية مسوغة عقلياً. لا حاجة هنا للمزيد من الأمثلة، فالمسألة التي نثيرها ليست مسألة خلافية، حتى من منظور أصحاب النظرة السائدة للعقل.

ولكن إذا سلّم أصحاب هذه النظرة بأن أفعالاً عقلية كالتي ذكرناها يمكن أن تشكل موضوعاً للتسويغ العقلي، فبأي حجة يمكنهم الآن أن يُخرجوا أفعالاً من نوع آخر، كالتي يمثلها اختيار واحدنا لشيء ما أو اتخاذه قراراً ما أو استهدافه غاية ما، من دائرة الأشياء التي يمكن تسويغها عقلياً؟ ففي هذه الحالة، لا يمكنهم العودة إلى مسلّمتهم الأصلية القاضية باعتبار القضايا فقط موضوعاً للتسويغ العقلي، نظراً لأنهم لا بد من أن يسلّموا معنا بأن أفعالاً عقلية كالتي ذكرناها هي موضوعات مناسبة للتسويغ العقلي. إذن، ماذا يبقى في جعبتهم من حجج لتسويغ موقفهم؟

الجواب الوحيد الذي يتكرر على ألسنة المدافعين عن هذه النظرة إلى العقل هو الجواب الذي أعطاه ديفيد هيوم وكاد يصبح من مصادرات الفكر الغربي فلم يسلم من تأثيره حتى الفكر الماركسي. وهذا الجواب يتلخص في القول إن الرغبات هي مادة التفكير الذي يقود واحدنا إلى اختيار أمر ما أو لاتخاذه قراراً ما أو استهدافه غاية

ما[٥]. ولكن الرغبات، بحسب هذه النظرة، غير عقلية بمعنى أنها لا تخضع لمعايير العقل، وليس بمعنى أنها تخالف معايير العقل. فلا هي تتفق مع معايير العقل ولا هي تخالف هذه المعايير. سنعود إلى تناول هذا الافتراض عن طبيعة الرغبات فيما بعد في تناولنا لمفهوم العقل العملي. ولكن سنكتفي الآن بالقول إن ثمة أمثلة عديدة تبين للوهلة الأولى أنه يمكن إخضاع بعض الرغبات لمعايير عقلية. لا بد من الاعتراف، أولاً، أن بين رغباتنا الكثير مما هو غير عقلي. إذا كان واحدنا، مثلاً، يرغب أكل السمك أكثر مما يرغب أكل لحم الدجاج، أو يحب الاستماع إلى الموسيقى الكلاسيكية أكثر من حبه الاستماع إلى أي نوع آخر من الموسيقى، أو يفضل اللون الأخضر على أي لون آخر، فإن ما ينطبق عليه ليس شيئاً يمكن تسويغه أو عدم تسويغه عقلياً. إنه شأن غير عقلي في الصميم. ولكن ما ينطبق على رغبات كالتي ذكرناها لا ينطبق بالضرورة على جميع الرغبات. فإذا كان واحدنا، مثلاً، يفضل (أ) على (ب) و(ب) على (جـ)، إذن إذا كان، في نفس الوقت، يفضل (جـ) على (أ)، فإن تفضيله هذا لا عقلي (مخالف للعقل). وهذا يعني أن ما هو عقلي (متفق مع معايير العقل)، في هذه الحالة، هو تفضيل (أ) على (جـ)، لأن علاقة التفضيل متعدية transitive بطبيعتها. وإذا افترضنا، مثالاً آخر، أن واحدنا يواجه بديلين، الأول يسبب له ألماً قليلاً على المدى القصير ونفعاً كبيراً على المدى البعيد، والثاني يحقق له نفعاً قليلاً على المدى القصير وألماً كبيراً على المدى البعيد، ومع ذلك اختار الثاني لا الأول فإن ما يصدق عليه هو أن اختياره يبدو مخالفاً للعقل. إن أمثلة كهذه تضع موضع سؤال افتراض أصحاب النظرة السائدة إلى العقل بأن الرغبات، كل الرغبات، غير عقلية بطبيعتها. وبدون هذا الافتراض لا يبقى في جعبتهم أي حجة لاستبعاد الأفعال، من أي نوع كانت، من دائرة ما يمكن تسويغه عقلياً.

لننتقل الآن إلى تناول الخطأ الثاني الذي يرتكبه المدافعون عن

النظرة السائدة إلى العقل. هذا الخطأ، كما ذكرنا سابقاً، يكمن في خلطهم بين المسوغات العقلية والأسس التي تقوم عليها هذه المسوغات. حتى نعالج هذه المسألة، لنحاول أولاً أن نوضح، بواسطة مثال محدد، الفرق بين المسوغات العقلية والأسس التي تقوم عليها هذه المسوغات. لنفترض أن واحدنا استنتج أن كل زاوية من زوايا مثلث معطى هي ستون درجة من المقدمتين التاليتين: إن المثلث المعني متساوي الأضلاع، ومجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين. ما يشكل، في هذه الحالة، المسوغات العقلية للنتيجة يتكون من المقدمتين المذكورتين، أما الأساس الذي تقوم عليه هذه المسوغات فهو أن المقدمتين المذكورتين تتضمنان منطقياً النتيجة. إن الجواب عن السؤال: لماذا كل زاوية من زوايا المثلث المعطى هي ستون درجة؟ هو غير الجواب عن السؤال: لماذا المقدمتان المذكورتان تشكلان، مجتمعتين، مسوغاً للنتيجة المذكورة؟

الخطأ الذي تنطوي عليه النظرة السائدة إلى العقل يكمن في النظر إلى الأساس الذي تقوم عليه المسوغات العقلية على أنه هو نفسه ما يشكل هذه المسوغات. إن هذا تماماً ما يفسر لماذا يُعرِّف الملتزمون بالنظرة السائدة إلى العقل مفهوم المسوغ العقلي بردّه إلى مفهوم الاستلزام المنطقي. بمعنى آخر، أن نعتبر، من وجهة نظرهم، أن واقعة ما أو مجموعة ما من الوقائع تشكل مسوغاً عقلياً لاستنتاج شيء ما هو بمثابة اعتبارنا الواقعة أو الوقائع المعنية مستلزمة منطقياً للنتيجة. لا فرق، من حيث الدلالة، من هذا المنظور، بين قولنا إن الواقعة أو الوقائع المعنية تشكل مسوغاً للنتيجة وقولنا إنها تستلزم منطقياً النتيجة، أي، بمعنى آخر، إنها الأساس لاستنباط النتيجة.

لا شك أن هناك حالات كثيرة تكون فيها المسوغات العقلية من النوع الذي يقوم على أساس استنباطي، كما ينطبق على الرياضيات، مثلاً. ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل أن كل المسوغات

العقلية هي من النوع الاستنباطي، فإن هذا لا يمكن أن يعني أن كون نتيجة مستنبطة من مقدمة ما، أي مستلزمة منطقياً بها، هو بمثابة كونها مسوغة عقلياً بهذه المقدمة. لنفترض أن زيداً اشترى سيارة فولكس فاغن وأن سيارة كهذه هي سيارة اقتصادية. هنا من الواضح أن بإمكاننا أن نستنبط من هذين الافتراضين أن زيداً اشترى سيارة اقتصادية. ولكن وإن كان هذان الافتراضان يشكلان، مجتمعين، مسوغاً إثباتياً للنتيجة المعنية، إلّا أنهما لا يشكلان إجابة عن السؤال: لماذا اشترى زيد سيارة اقتصادية؟ إنهما، بمعنى آخر، لا يفسران لماذا اشترى زيد سيارة اقتصادية ولا يشكلان، بالتالي، المسوغ العقلي لشرائه سيارة اقتصادية.

ومثلما أن استنباط نتيجة من مقدماتها لا يعني بالضرورة أن هذه المقدمات هي المسوغ العقلي للنتيجة، فإن عدم كون النتيجة مستنبطة من مقدماتها لا يعني بالضرورة أن هذه المقدمات لا تشكل، مجتمعة، مسوغاً عقلياً لهذه النتيجة. فعلى سبيل المثال، إن كون بصمات الأصابع التي اكتشفت على مسدس في مكان الجريمة تتطابق مع بصمات أصابع زيد لهو مسوغ عقلي تام لكون زيد أمسك بهذا المسدس في وقت ما أو، على الأقل، لمسه بأصابعه. ولكن من الواضح أن استنتاجنا أن زيداً أمسك بهذا المسدس أو، على الأقل، لمسه بأصابعه ليس مستلزماً منطقياً بواقعة كون بصمات الأصابع التي اكتشفت على هذا المسدس تتطابق مع بصمات أصابع زيد. فإن ما يجعل الواقعة الأخيرة مسوغاً عقلياً للنتيجة المعنية هو أن بصمات أصابع أي شخص هي من الفرادة بمكان بحيث لا يمكن أن تتطابق مع بصمات أصابع أي شخص آخر. وهذا لا علاقة له بقوانين المنطق؛ إنه يصدق على البشر بحكم الواقع. ولذلك فإن معرفتنا لصدقه تقوم على الاستقراء لا الاستنباط. بمعنى آخر، إن الأساس الذي يقوم عليه اعتبارنا تطابق بصمات الأصابع التي اكتشفناها مع بصمات أصابع زيد مسوغاً عقلياً لاستنتاجنا أنها بصمات أصابع زيد هو أساس استقرائي، لا استنباطي.

فلو سُئلنا عما يجعلنا نعتبر المقدمة مسوغاً كافياً للنتيجة، في هذه الحالة، لما كان لدينا جواب سوى أن الأدلة الاستقرائية التي في حوزتنا هي من القوة بمكان بحيث تجعل من غير **المحتمل** وجود حالة تتطابق فيها بصمات أصابع شخص مع بصمات أصابع شخص آخر. ما تستبعده الأدلة الاستقرائية ليس **إمكان** وجود حالة كهذه، بل فقط احتمال وجودها.

إن المثال الأخير ينتقل بنا فوراً إلى الخطأ الثالث الذي يرتكبه المدافعون عن النظرة السائدة إلى العقل. هذا الخطأ، كما رأينا، يكمن في نفيهم أن يكون هناك أي أساس للمسوغات العقلية غير الاستنباط. ولكن، كما هو واضح من مثالنا الأخير، لا يمكن تأسيس كل المسوغات العقلية على الاستنباط. في الواقع، لو سلمنا على سبيل الجدل بضرورة تأسيس كل المسوغات العقلية على الاستنباط لكان علينا أن نعتبر جزءاً غير يسير من النتائج التي توصل إليها علماء الطبيعة غير مسوغ عقلياً، لأن مسوغات هذه النتائج هي مسوغات استقرائية، لا استنباطية. إذن، في جعلنا الاستنباط وحده أساساً للمسوغات العقلية، نصل إلى تجريد جزء غير يسير من العلوم الطبيعية من أي أساس عقلي.

نفي دور الاستقراء في العلم

بعض الفلاسفة يحاول تجنب النتيجة الأخيرة بنفي أي دور للاستقراء في العلم. إن هذا ما فعله فيلسوف العلم المشهور كارل بوبر Popper الذي يعرفه قرّاء العربية من خلال نقده للماركسية في كتابه «عقم المنهج التاريخي». لم ينف بوبر فقط أن يكون للاستقراء أي دور في العلم، بل إنه ذهب إلى حدّ نفي إمكان وجود استدلال غير استنباطي فاعتبر التعبير «استدلال استقرائي» اردافاً خُلفياً[٦]. ولكن إذا لم يكن ثمة أي مشروعية للاستدلال الاستقرائي، فما هو، إذن، دور الملاحظة في

العلم وكيف يمكن، في هذه الحالة، الوصول عن طريق الملاحظة إلى تدعيم النظريات العلمية واكتشاف القوانين المفسرة للظواهر؟ جواب بوبر واضح: إن الدور الذي ينبغي أن نعطيه للملاحظة في مجال العلم هو دور سلبي فقط. إن الوقائع التي نكتشفها عن طريق الملاحظة لا يمكنها أن تثبت أي قضية علمية كلية أو ذات مدلول نظري، ولكنها يمكن أن تدحض قضايا من هذا النوع. إنها، إذن، أداة **للضبط**. إن الفروض العلمية تظل في مأمن ما دامت لا تتعارض مع أي معطى من معطيات الملاحظة، ولكنها، من حيث المبدأ، معرضة للدحض أو التكذيب بواسطة الملاحظة. ما يجعل العلماء يتمسكون بفرض علمي ما ليس وجود إثبات تجريبي لصدقه، بل عدم وجود دحض أو تكذيب تجريبي له(٧).

ولكن كيف يصل العلماء، أصلاً، إلى فروضهم ونظرياتهم؟ الأسباب، في نظر بوبر، تختلف من عالم لآخر. قد يلجأ بعضهم إلى الحدس أو المخيلة، أو قد تكون التجربة هي التي توحي للعالم بنظرية ما، أو قد لا يلجأ العالم سوى إلى التأمل الخالص. لا أهمية هنا مطلقاً، في اعتقاد بوبر، لكيفية وصول العلماء إلى فروضهم ونظرياتهم. ما هو ذو أهمية هو أنه بعد وصول العلماء إليها، عليهم أن يخضعوها لمحك تجريبي. وهذا يستلزم اللجوء إلى الاستنباط - وهنا يكون دور الرياضيات مهم جداً - لاشتقاق نتائج تجريبية محددة من هذه الفروض كخطوة أولى في اتجاه التحقق عن طريق الملاحظة مما إذا كان بين معطيات الملاحظة ما يتعارض مع النتائج التجريبية المعنية. من هنا نفهم لماذا اعتبر بوبر القابلية للدحض أو التكذيب من حيث المبدأ هي المعيار الأساسي لامتلاك فرض ما مدلولاً علمياً. إنها الأساس الذي يتعين عليه رسم الحد الفاصل بين ما هو علمي وما هو غير علمي. إن القابلية للتكذيب نظرياً، وليس عملياً وواقعياً، هي الشرط المطلوب هنا. بمعنى آخر، حتى لو لم يكن متاحاً لنا عملياً أو واقعياً أن ندحض

قضية ما، فإن الشرط الأساسي لامتلاك هذه القضية مدلولاً علمياً هو أن يكون بإمكاننا أن نستنبط منها نتائج تجريبية محددة يمكن، على الأقل، منطقياً التحقق من صدقها أو عدم صدقها عن طريق الملاحظة.

إن تصور بوبر للعلم الذي طبع فلسفته منذ صدور كتابه «منطق الاكتشاف العلمي» في الثلاثينات وحتى مماته هو أن العلم لا يتقدم عن طريق التحقق من صدق الفروض والنظريات العلمية، كما تهيء لنا النظرة السائدة إلى العلم، بل من خلال طرح العلماء لفروض جريئة متنافسة لا يثبت من بينها إلّا ما يجتاز الامتحان التجريبي، أي امتحان الدحض أو التكذيب. والنظرية التي تصمد بين النظريات المتنافسة أمام كل المحاولات لدحضها هي النظرية التي تصبح جزءاً من المعرفة العلمية وتظل كذلك، ما دام لم تكشف الملاحظة عما يتعارض معها. وقد طور بوبر هذا التصور للعلم في كتابه «فروض وتفنيدات» فنفى أن تكون المعرفة العلمية تراكمية منطلقاً من افتراضه أن العلم يتقدم من خلال قفزات جريئة وليس من خلال تكديس منهجي للمعطيات التجريبية. إن المسألة البارزة في هذا التصور، والتي شكلت الركيزة لفلسفته العقلانية النقدية، هي أنه بغض النظر عن مدى صمود نظرية علمية ما أمام محاولات الدحض، فإن هذه النظرية تظل معرضة للدحض، لأن هذا نابع من طبيعتها بصفتها نظرية علمية نقطة بعد علمية قاده هذا إلى القول بعدم معصومية العلم وإلى النظر إلى المعرفة العلمية على أنها غير يقينية.

لا اختلف مع بوبر في جعله القابلية للدحض أو التكذيب المحك الأساسي لامتلاك قضية مدلولاً علمياً. كذلك أشاطره في اعتقاده بأن لا معصومية للعلم ولا يقين مطلق في المعرفة العلمية. ولكن لا يمكن أن أشاطره في نفيه لأي دور للاستقراء في العلم. إن نفي بوبر لأي دور للاستقراء في العلم في الوقت الذي يجعل القابلية للدحض أو التكذيب المحك الأساسي لامتلاك قضية مدلولاً علمياً يقود، في نظري، إلى نتائج مخالفة للعقل. من هذه النتائج أنه لا عبارة وجودية يمكن أن

تكون ذات مدلول علمي. فالقضية الوجودية لا يمكن دحضها أو تكذيبها من حيث المبدأ إلّا عن طريق لجوئنا إلى برهان استقرائي. فلو أدعى واحدنا، مثلاً، أنه يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة، فكيف يمكن أن نكذب أو ندحض إدعاءه من حيث المبدأ إلّا عن طريق أدلة تدعم بصورة كافية الاعتقاد بصدق القضية الكلية «كل معدن يتمدد بالحرارة»؟ إن تكذيب ادعائه، إذن، لا يمكن أن يقوم سوى على اكتشافنا أنه حتى الآن، وبعد تجارب عديدة، ليس بين المعادن المعروفة لدينا معدن واحد لا يتمدد بالحرارة. ولكن من الواضح هنا أن استنتاجنا عدم صدق القضية الوجودية «يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة» من واقعة أن كل المعادن المعروفة لدينا حتى الآن تتمدد بالحرارة هو استنتاج استقرائي في الصميم. إذن، إذا أصر بوبر على رفض أي دور للاستقراء في العلم، فإن عليه أن يجرد القضايا الوجودية، الموجبة والسالبة على حد سواء، من أي مدلول علمي. وهذا مخالف للعقل للسببين التاليين.
أولاً، تجريد هذه القضايا من أي مدلول علمي هو بمثابة تجريدها من أي دور في العلم. ولكن كيف يمكن تجريدها من أي دور في العلم، وخاصة من وجهة نظر بوبر نفسها التي، في جعلها القابلية للتكذيب المحك الأساسي لامتلاك قضية مدلولاً علمياً، تفرض علينا، لا محالة، إعطاء القضايا الوجودية دوراً أساسياً في العلم؟ فالفروض العلمية التي تتخذ على العموم طابع قضايا كلية لا يمكن دحض أي منها، من حيث المبدأ، إلّا بالبرهان على صدق نقيضه. ولكن ما عساه يكون نقيض القضية الكلية سوى قضية وجودية؟ ثانياً، لا تُناقَض قضية علمية إلّا بقضية من نوعها، مما يعني أن القضية التي تناقض قضية علمية كلية هي نفسها قضية علمية. إذن، لأن القضية الوجودية هي نقيض القضية الكلية، فلا مهرب من الاستنتاج أن القضية الوجودية التي تناقض قضية كلية علمية هي قضية ذات مدلول علمي وقابلة، بالتالي، للتكذيب مبدئياً.

النظرة الصائبة إلى العقل

لننتقل الآن، بعد تناولنا الأخطاء الثلاثة التي تنطوي عليها النظرة السائدة إلى العقل، إلى تقديم موقف من العقل يتجنب هذه الأخطاء. أول ما نلاحظه، في ضوء ما تقدم، أنه لا يجوز فصل العقل عن الفعل، كما تفعل النظرة السائدة في تصورها للعقل على أنه ملكة تمكننا من أن ندرك أو نعرف أكثر مما هو قدرات أو مدارك، أي طاقة على القيام بأفعال من نوع معين. ليس العقل، في نظرنا، ملكة كالنظر، مثلاً، لأن لا يمكننا أن نحدد عضواً معيناً على أنه العضو الذي يتم تعقل الأشياء بواسطته، كما يمكننا أن نحدد، مثلاً، عضواً للنظر أو اللمس أو السمع. إضافة إلى ذلك، فإن ملكة كالنظر أو السمع لا يتوقف امتلاكنا لها على التنشئة الاجتماعية، كما أن حصول أي خلل فيها لا يرتبط قط سوى بعوامل وراثية أو عوامل كالشيخوخة أو الإصابة بمرض ما وما شاكل ذلك. أما القدرة على تعقل الأشياء، وإن كانت ذات أساس بيولوجي كالقدرة على النظر أو السمع، إلّا أنها، بعكس النظر أو السمع، لا تنمو أو تنضج باستقلال عن الشروط الاجتماعية. من يحرم من التنشئة الاجتماعية لا بد أن يحرم من القدرة على تعقل الأشياء ولكن ليس من القدرة على النظر أو السمع. بمعنى آخر، إن على الإنسان أن يُلَقَّن، خلال نشأته، كيف يتعقل، وإلّا لن ينطبق عليه سرى أنه كائن عاقل بالقوة، وليس بالفعل. من هنا يتضح أن كون واحدنا يمتلك عقلاً وكونه عقلانياً هما وجهان لحقيقة واحدة. ما يعنيه هذا هو أن امتلاك العقلانية لا يأتي نتيجة عوامل تضاف على امتلاك عقل، لأن العوامل التي تجعل الإنسان عقلانياً هي هي التي تعطيه عقلاً، فلا يبقى ثمة فرق يذكر بين قولنا إن فلاناً عقلاني وقولنا إنه ذو عقل. ولكن امتلاك العقلانية أو امتلاك عقل، بالمعنى المقصود هنا، يأتي نتيجة لإخضاع الكائنات العاقلة بالقوة (أي التي تمتلك الطاقة على تعقل الأشياء) للشروط المناسبة لتنشئتها اجتماعياً. إن الحاصل الأخير

للتنشئة الاجتماعية هو كائن عقلاني بالفعل، أي كائن مكتمل العقل.

ما يتضح، في ضوء ما سبق، هو أننا عندما نصف الإنسان بأنه كائن عاقل، ما نعنيه، على الأقل وليس على الأكثر، هو أنه يمتلك **الطاقة** على تعقل الأشياء، وما نعنيه، على الأكثر، هو أنه يمتلك **القدرة** على تعقلها. ولذلك فالكائنات غير العاقلة هي الكائنات التي لا تمتلك **الطاقة**، وبالتالي، القدرة على تعقل الأشياء. ولكن من الضروري التنبيه هنا إلى وجود مدلول آخر للعقلانية هو معناها التقويمي. يمكن للإنسان، بهذا المعنى الأخير، أن يكون لا عقلانياً، مثلما يمكن له أن يكون عقلانياً. إن العقلانية، بالمعنى الأول (غير التقويمي) هي شرط ضروري وليس كافياً للعقلانية بمعناها التقويمي. بمعنى آخر، لا يمكن للإنسان أن يكون عقلانياً بالمعنى التقويمي إلّا إذا كان، على الأقل، يتصف بالعقلانية باعتبارها تتجسد في قدرات معينة، ولكن قد لا يكون عقلانياً بالمعنى التقويمي، وإنْ كان يمتلك هذه القدرات.

حتى نوضح بصورة أفضل الفرق بين العقلانية بصفتها قدرات معينة والعقلانية بمعناها التقويمي، لنأخذ، أولاً، المفهوم السابق للعقلانية. ما يوضحه تحليلنا السابق، حيث تناولنا الأخطاء الأساسية التي تنطوي عليها النظرة السائدة إلى العقل، هو أن الكلام على العقل بصفته قدرات معينة هو، على وجه التحديد، كلام على قدرة الإنسان على القيام بأفعال معينة، كقدرته على أن يستدل (أي يستنبط أو يستقرىء) نتيجة معينة من مقدماتها، أو قدرته على أن يحلل مفهوماً مركباً إلى عناصره الأبسط أو أن يركب مفهوماً جديداً من مفهومين أو أكثر، أو أن يماثل بين شيئين أو يميز بينهما، أو أن يسوغ قراراته واختياراته ومقاصده، أو أن يلاحظ علاقات معينة، مفهومية أو غير مفهومية، أو أن يفاضل ويُقوّم، أو أن يُنَظِّر، ويفسر، ويبرهن، ويتنبأ، أو أن يفكر، ويتبصر، ويتأمل. العقل، إذن، يتمظهر في أنواع كثيرة من الأفعال التي جردته من بعضها النظرة السائدة التي بينا فسادها. ولكن ما هو مهم

لأغراضنا الآن هو أن الكلام على تمظهر العقل في هذا النوع من الفعل أو ذاك هو، في أساسه، كلام على اكتساب الإنسان مهارات معينة تخول له اكتسابها طبيعته البيولوجية ـ الاجتماعية. وهذه المهارات، شأنها شأن كل المهارات الأخرى، هي بمثابة قوى تترجم، في ظل شروط معينة، إلى أفعال منظمة وهادفة وتخضع لقواعد أو مبادىء معينة. فعندما أقوم بفعل الاستدلال، مثلاً، فإنني أحاول، عن وعي، أن استنتج نتيجة ما من مقدمات معينة، واستنتاجي هذا يخضع لقواعد معينة. طبيعة الاستدلال طبعاً هي التي تقرر نوع القواعد التي يخضع لها. فإذا كان استدلالي استقرائياً، مثلاً، فإنه يخضع لقواعد غير التي يخضع لها استدلال من النوع الاستنباطي. وإن كان استدلالي عملياً ومن النوع الأخلاقي على وجه الخصوص فإن قواعده ستختلف عن قواعد الاستقراء والاستنباط على حد سواء.

على أي حال، ما هو مهم لأغراضنا الآن هو أن الأفعال التي تتمظهر فيها عقلانية الإنسان هي، بحكم طبيعتها، أفعال غائية وخاضعة لقواعد أو مبادىء معينة. هذه القواعد أو المبادىء قد تكون صارمة جداً أحياناً، كما هو الحال بالنسبة لقواعد الاستدلال الاستنباطي، بخاصة، وقد لا تكون أكثر من قواعد موجهة للنشاط العقلي وعلى نسبة ما من الطواعية، كما هو الحال بالنسبة للقواعد أو المبادىء التي تخضع لها القرارات والاختيارات في المجال العملي، الأخلاقي وغير الأخلاقي. وكائنة ما كانت هذه القواعد والمبادىء، فإنها، في الأصل، ذات جذور اجتماعية ومضمرة في الممارسة الاجتماعية وتتطور بتطورها. قد يعمل فرد على الكشف عن هذه القواعد والمبادىء وتقنينها، كما فعل أرسطو بالنسبة لقواعد ومبادىء المنطق القياسي، أو كما فعل جون ستوارت مل J. S. Mill بالنسبة لقواعد منطق التفسير العلمي، أو كما فعل مورغنستيرن بالنسبة لقواعد صنع القرار أو أرو Arow بالنسبة لقواعد الاختيار الاجتماعي أو رسل ووايتهد بالنسبة

لقواعد المنطق الرياضي أو راز بالنسبة لقواعد منطق الاستدلال العملي. ولكن ما يفعله أي من هؤلاء ليس، كما يتصور بعضهم، الكشف عن مبادىء أو قواعد أزلية هبطت عليهم من السماء، وإنما الكشف عما هو مضمر في الممارسة الاجتماعية، سواء اتخذت صورة بشر عاديين يمارسون التفكير في صوره المختلفة أو صورة علماء يمارسون عملهم. فكائناً ما كان النشاط العقلي الذي ينخرط البشر فيه، فإن هذا النشاط ذو مدلول اجتماعي، ولا يستثنى من ذلك حتى النشاط العلمي. في ممارسة البشر لهذا النشاط، سواء في متحدهم الاجتماعي الأوسع أو في متحد أضيق كالمتحد العلمي، فإنهم يؤسسون تدريجياً، في سياق هذه الممارسة، تقاليد وأنماطاً معينة لكيف ينبغي أن ننظم أفكارنا، وأن نقارب المشكلات التي تواجهنا، وأن نسوغ اعتقاداتنا أو قراراتنا واختياراتنا، وأن نفسر ما يحدث حولنا، وأن نُقوِّم، إلخ. وهذه التقاليد والأنماط التي تنشأ في سياق الممارسة الاجتماعية هي التي تصبح، بعد ترسخها، القواعد الموجهة للعقل، وإن يكن بصورة مضمرة، وهي التي يعمل عالم المنطق على تقنينها.

لا نريد من القارىء أن يفهم من كلامنا السابق أن ما يفعله عالم المنطق، عندما يقنن، هو مجرد جعل ما هو مضمر في الممارسة الاجتماعية من قواعد موجِّهة صريحاً، دون أي تدخّل من قبله لغرض صقله أو تعديله. إن دوره هو أكثر من جعل المضمر صريحاً: إنه يتعدى ذلك إلى إعطاء ما هو مضمر صيغة دقيقة جداً تجرده من أي غموض أو إبهام بحيث تتضح مستلزماته وتتحدد على نحو تام. ولكن من الواضح أن المزيد من الممارسة قد يكشف أن الصيغة التي أعطيت له ليست، كما ظُن، على درجة كافية من الوضوح، والتحدد، والدقة، مما يستدعي منا إعادة صياغته على نحو أفضل. من هنا يتضح أن الكلام على مبادىء وقواعد العقل ليس كلاماً على شيء أزلي ونهائي، بل على ما هو قابل للتطوير ولا قدسية له.

العقلانية بمعناها التقويمي

في كلامنا على العقلانية بمعناها غير التقويمي، رأينا أن ما له أهمية قصوى هو كون العقلانية، بهذا المعنى، هي صفة ترتد إلى امتلاك الإنسان لقدرات معينة كالقدرة على الاستدلال، والقدرة على التفسير والتنبؤ، والقدرة على التسويغ، والقدرة على التمييز، والقدرة على التحليل والتركيب، إلخ. لا إشارة في هذا الكلام لمدى مهارة الإنسان في القيام بهذه العمليات العقلية، لأن العقلانية، بهذا المعنى غير التقويمي، ليست سوى صفة نطلقها على الذين بلغوا سن الرشد. إما بلغ واحدنا سن الرشد أو لم يبلغها بعد، أي إما بلغ المرحلة التي يصبح بمستطاعه فيها أن يقوم بالعمليات العقلية المذكورة وسواها أو لم يبلغ هذه المرحلة بعد. لا يوجد هنا مجال للتفاوت بين شخص وآخر سوى في الحالة التي يكون فيها واحدهما قد بلغ المرحلة المعنية، بينما الثاني لم يبلغها بعد. أما في الحالة التي يكون الإثنان قد بلغا فيها هذه المرحلة، فإن ما ينطبق عليهما هو أنهما متساويان في بلوغها، أي متساويان في كونهما كليهما في سن الرشد. هذا شبيه، مثلاً، بقولنا عن شخصين أتما دراسة الطب وتخرّجا أنهما كليهما طبيب. إن صفة «طبيب» تنطبق على كليهما، في هذه الحالة، بمعنى غير تقويمي فتنحصر دلالتها في شيء واحد، ألا وهو أن كلا الشخصين بلغ المرحلة التي تؤهله لممارسة الطب. لا مجال هنا لوجود أي تفاوت، لأننا لا نشير لا من قريب ولا من بعيد إلى أي شيء قد يفهم منه أن واحدهما مؤهل أكثر من الثاني أو نصيب واحدهما من النجاح في ممارسة مهنة الطب هو أوفر من نصيب الثاني. إننا لا نُقوِّم مدى أهلية كل منهما لممارسة الطب ولا نفاضل بينهما بصفتهما طبيبين. إننا نشير فقط إلى كون كل منهما بلغ مرحلة التأهيل المطلوبة لممارسة الطب، ولا يمكن وجود أي تفاوت بينهما بالنسبة لهذه المسألة بل تساوٍ تام.

ولكن مثلما يمكن أن يوجد تفاوت بين طبيبين بالنسبة لمهارة كل

منهما في ممارسة مهنته، فإنه يمكن أن يحصل تفاوت أيضاً بين شخصين عاقلين أو بكامل قدراتهما العقلية بالنسبة لمدى مهارة كل منهما في توظيف قدراته العقلية. فقد يكون واحدهما أكثر مهارة، مثلاً، في استنتاج قضية ما من مقدماتها أو في البرهنة على نتيجة ما أو في إيجاد حل للمشكلات العملية أو النظرية التي تواجه كلاً منهما أو أقدر على الملاحظة والتحليل وما إلى هنالك. ولكن تفاوتاً كهذا هو بين شخصين كلاهما يتصف بالعقلانية، وليس بين واحد عقلاني وآخر لا عقلاني. ألا يكون بإمكاني أن أصل إلى نتيجة ما، انطلاقاً من وقائع معروفة لدي، بنفس السرعة التي يصل فيها سواي إلى هذه النتيجة، منطلقاً من نفس الوقائع، أو حتى أن أفشل كلياً في الوصول إلى هذه النتيجة، في حين أن سواي ينجح في ذلك، لا يعني وحده أن سواي عقلاني وأني أنا نفسي لا عقلاني. فقد تكون الحالة من النوع الذي يصعب فيه على معظمنا الوصول إلى النتيجة المعنية، وهذا وحده لا يعني وصم معظمنا بـ«اللاعقلانية». هنا عندما نقارن ونميز بين شخص وآخر، لا يمكن أن يكون غرضنا أن نرسم الحد الفاصل بين من هو عقلاني ومن هو لا عقلاني، بل فقط أن نشير إلى أن البشر، حتى عندما يتجنبون اللاعقلانية في تفكيرهم وأفعالهم، فإنهم يتفاوتون بالنسبة لمهارة أو قدرة كل منهم على فعل ذلك.

إذن، على أي أساس أو بأي معيار يمكننا أن نميز بين العقلاني واللاعقلاني؟ أول ما نلاحظه هنا، في ضوء ما تقدم، هو أنه لا يمكن الحكم، تقويمياً، على شخص ما بأنه عقلاني أو لا عقلاني، إلّا إذا كان قد بلغ المرحلة التي ينطبق عليه فيها أنه عقلاني بالمعنى غير التقويمي. الإنسان الذي لم يبلغ سن الرشد أو ما زال طفلاً لا يمكن أن يكون موضوعاً لأي حكم تقويمي يتعلق بعقلانيته، لأنه وإن كان يمتلك الطاقة على تعقل الأشياء، إلّا أنه لا يمتلك بعد القدرة على تعقلها. إنه، بمعنى آخر، لم يبلغ بعد المرحلة التي يكون بمستطاعه

فيها أن يقوم بعمليات عقلية كالتي سبق ذكرها. وهذا يعني بالضرورة أنه لا معنى لأن نحاول أن نُقوِّم هذا الإنسان بخصوص ما إذا كان عقلانياً أم لا عقلانياً في تفكيره أو أفعاله، لأن هذا يكون بمثابة محاولة تقويمنا لما لا وجود له بعد. فما دام هذا الإنسان لم يبلغ بعد المرحلة التي يصدق عليه فيها أنه عقلاني بالمعنى غير التقويمي، إذن فإنه لم يبلغ بعد المرحلة التي يصدق عليه فيها أنه يمتلك القدرة على القيام بعمليات عقلية كالاستنتاج، والتسويغ، والتحليل، والتفسير، وغير ذلك. وبما أن الحكم التقويمي على عقلانية شخص يتعلق بالنشاط العقلي المتمثل بالقيام بعمليات من النوع الأخير، إذن أن نحاول أن نقوّم إنساناً لم يبلغ بعد المرحلة التي يصدق عليه فيها أنه عقلاني بالمعنى غير التقويمي، بخصوص ما إذا كان عقلانياً أم لا عقلانياً في تفكيره أو أفعاله، هو أن نحاول أن نفعل ما لا يمكن فعله. إن كون الإنسان عقلانياً بالمعنى غير التقويمي هو شرط ضروري لكونه عقلانياً أو لا عقلانياً بالمعنى التقويمي.

لنحاول أن نوضح الآن المعنى التقويمي للعقلانية. لنعد أولاً بالقارىء إلى جانب مهم للعقلانية باعتبارها قدرات معينة، ألا وهو الجانب المتعلق بكون ممارسة هذه القدرات يخضع لقواعد أو مبادىء معينة هي ما يستلزم العقل التقيد به. إذن عندما يقوم واحدنا بعمليات عقلية معينة، كأن يحاول أن يستدل نتيجة ما من مقدماتها أو أن يفسر واقعة ما بواسطة اللجوء إلى وقائع سواها أو يحلل مفهوماً إلى مكوناته البسيطة، فإن ما يحاول أن يفعله يفترض فيه أن يكون متطابقاً مع مستلزمات العقل. بمعنى آخر، لو كانت هذه المستلزمات العقلية مقننة، كما هو الحال في المنطق الصوري، مثلاً، لكان علينا أن نقول إن ما يحاول هذا الشخص أن يفعله يفترض فيه أن يكون متطابقاً مع القواعد أو المبادىء المقنّنة لمستلزمات العقل. ولكن من الواضح هنا أن هذا الشخص قد ينجح أو يفشل بالتقيد بهذه القواعد أو المبادىء. (الفشل

والنجاح، في هذه الحالة، مترافعان، أي لا يوجد بديل ثالث يتوسطهما. الفشل فشل تام، والنجاح نجاح تام، لأن لا معنى للقول إن الشخص المعني اقترب من النجاح فيما يحاول القيام به أو لم يفشل كلياً في محاولته. لا درجات هنا مطلقاً للفشل أو النجاح، لأن لا درجات للتقيد أو عدم التقيد بقاعدة أو مبدأ ما). وإذا أضفنا الآن أن الحكم التقويمي على عقلانية شخص يتعلق، في المقام الأول، بفشل أو نجاح هذا الشخص في القيام بهذه العملية العقلية أو تلك، إذن لا يمكن إصدار هذا الحكم سوى على من يمتلك القدرة على القيام بالعمليات العقلية على شتى أنواعها.

لا يجوز التسرع في الاستنتاج هنا أن مجرد الفشل في القيام باستدلال صحيح، مثلاً، أو الفشل في تفسير أمر ما أو تسويغ اعتقاد ما لهو دليل كاف وقاطع على اللاعقلانية. قد نسلم هنا بأن الفشل، في أي من هذه الحالات، جاء نتيجة لعدم التقيد بمستلزمات العقل، دون أن نسلم بأنه ينم على اللاعقلانية. كيف يمكن هذا؟ أول ما ينبغي أن نلاحظه هنا هو أن ثمة حالات يتعذر فيها على واحدنا أن يلاحظ، مثلاً، عدم الاتساق في تفكيره أو في مواقفه، حتى عندما يفعل كل ما ينبغي فعله للتأكد من عدم وجود اتساق في تفكيره أو في مواقفه. هذا يحصل عادة للكُتَّاب في الحالات التي يقومون فيها بتأليف كتبهم على فترات متقطعة. قد يعبّر المؤلف، مثلاً، عن فكرة أو موقف معين إزاء قضية معينة في فترة مبكرة من تأليفه كتابه ليعود، بعد فترة انقطاع عن التأليف، إلى اتخاذ موقف مغاير من القضية نفسها، مظهراً هذا الموقف في قسم لاحق من مؤلفه، دون أن ينتبه إلى كونه يتراجع عن موقفه السابق. وقد يفوته، حتى بعد مراجعته المخطوط الكامل بدقة، أن هناك تبايناً بين الموقفين. هنا طبعاً يوجد خرق لمبدأ عدم التناقض الذي هو الأساس الأخير للتفكير المنطقي السليم، ولكن، مع ذلك، لا يمكن اتهام هذا المؤلف باللاعقلانية. فحالات كهذه لا تشكل خرقاً

فاضحاً لمستلزمات العقل، إذ لا نتوقع، خصوصاً في مؤلفات أمضى مؤلفوها سنوات على إنجازها وعلى فترات متقطعة، عدم إيجاد حالات بسيطة من عدم الاتساق في الأفكار والمواقف.

ولكن لو أخذنا الآن حالة مثل التي سنتناولها فيما بعد في القسم المتعلق بالاجتهاد، سنجد خرقاً فاضحاً لمستلزمات العقل. الحالة التي أشير إليها تتعلق بكون بعض المدافعين عن مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» يذهبون إلى حد القول في نفس الفقرة، بل في نفس الجملة أحياناً، ما معناه أن أحكام الشريعة مطلقة، من جهة، وتقوم على مبادىء عامة، من جهة ثانية، كمبدأ العدل أو المصلحة أو المنفعة. إن حالة كهذه، كما قلت، تشكل خرقاً فاضحاً لمستلزمات العقل، وتنم، بالتالي، على اللاعقلانية. ولكن، قد يتساءل القارىء، ما الذي يميزها عن حالة من النوع السابق، حيث يوجد خرق لمستلزمات العقل دون أن يشكل هذا الخرق موقفاً لا عقلانياً؟ الجواب هو أن شرط الحكم على موقف بأنه لا عقلاني هو أن يكون هذا الموقف منطوياً، من جهة، على مخالفة لمستلزمات العقل وأن تكون هذه المخالفة، من جهة ثانية، مخالفة لا يمكن أن تخفى بسهولة على من يتوافر فيهم الحد الأدنى من شروط العقلانية بمعناها غير التقويمي. بمعنى آخر، إن الموقف الذي يصدق عليه وصف اللاعقلانية هو موقف يمكن لمن تتوافر فيه شروط العقلانية، بمعناها غير التقويمي، أن يتجنبه فيما لو تفكر في هذا الموقف بشيء من التروي. ولذلك من لا يتجنب موقفاً كهذا ممن تتوافر فيهم شروط العقلانية، فإن ما يصدق عليه هو أنه لم يتفكر أو يتأمل جيداً ويترو في هذا الموقف وما ينطوي عليه من خرق لمستلزمات العقل، ولم يظهر، بالتالي، حرصاً كافياً على ضمان سلامة مواقفه من الوجهة المنطقية أو العقلية. إن موقفه، إذن، يختلف عن الموقف السابق في أن الموقف السابق ليس من السهل تجنبه حتى على من يحرص حرصاً كاملاً على ضمان سلامة مواقفه من الوجهة المنطقية أو العقلية.

لنأخذ أمثلة أخرى زيادة في التوضيح. لننظر في قول جاء على لسان أحد أقطاب القوميين العرب، ألا وهو «إن بين الإسلام والعروبة علاقة عضوية؛ إنهما شيء واحد»[٨]. من الواضح هنا أن من يتأمل قليلاً في هذا القول سيدرك فوراً أنه لا يمكن أن يكون الإسلام مرتبطاً بالعروبة ارتباطاً عضوياً، إلّا إذا لم يكن الإسلام هو والعروبة شيئاً واحداً. فالعلاقة العضوية ليست علاقة هوية، identity وبالتالي فهي لا تقوم سوى بين شيئين مختلفين. إن لدينا هنا، إذن، خرقاً فاضحاً لمبدأ عدم التناقض. لننظر أيضاً في قول آخر جاء على لسان بعض الكتاب في رده على تمييز محمد أحمد خلف الله بين الإسلام السياسي و«الإسلام بحصر الكلمة». ما جاء في هذا الرد مفاده أن بين الإسلام والسياسة «علاقة موضوعية» وأن السياسة، لهذا السبب، هي «بُعد جوهري» من أبعاد الإسلام[٩]. هنا أيضاً لا حاجة لواحدنا سوى أن يتأمل بترو في مغزى هذا القول حتى يدرك أنه ينطوي على تناقض. فالعلاقة الموضوعية بين الإسلام والسياسة، التي لا ينكر وجودها محمد أحمد خلف الله، هي، في أفضل حال، علاقة تاريخية بين الإثنين. أما القول إن السياسة «بُعد جوهري» من أبعاد الإسلام، فإنه لا يمكن أن يعني سوى أن السياسة ترتبط **بالضرورة المنطقية** بالإسلام، أي أن علاقتها به ليست مجرد علاقة تاريخية، أي موضوعية. إذن، إذا كانت هذه العلاقة موضوعية، فإن السياسة، لهذا السبب، لا يمكن أن تكون بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام. إن أمثلة كهذه تنم على اللاعقلانية، ليس لمجرد عدم وجود تقيد فيها بمستلزمات العقل، بل لأن عدم التقيد هذا جاء، في المقام الأول، نتيجة لعدم وجود حرص كاف، من قبل الذين انطوى موقفهم على خرق مستلزمات العقل، على ضمان عدم حصول خرق كهذا. فلو كلفوا أنفسهم مشقة التأمل المتروي، ولو قليلاً، فيما يقولونه، لكانوا تجنبوا الوقوع في التناقض. فإن الخطأ الأساسي هنا، إذن، لا يكمن في مجرد خرق هؤلاء مبدأ عقلي كمبدأ

عدم التناقض، بل في خرقهم مبدأ كهذا في حين كان بمستطاعهم تجنب ذلك فيما لو تفكروا جيداً وبتروٍ في موقفهم. فمن الواضح هنا أنه إذا كان التقيد بمبدأ عدم التناقض من مستلزمات العقل، إذن فمن باب أولى أن يكون **الحرص الكافي** على ضمان التقيد به من مستلزمات العقل أيضاً. ولذلك فإن اللاعقلانية هي نصيب من ينطوي موقفه على خرق فاضح لمستلزمات العقل، لأن خرقاً كهذا ما كان ليحصل لولا غياب الحرص الكافي على تجنبه. ليس عقلانياً من يستنكف عن توظيف مداركه وقواه العقلية في الحالات التي يكون في أمسّ الحاجة لتوظيفها توظيفاً سليماً ليضمن سلامة التفكير.

العقل التعقلي والعقل الأخلاقي

ثمة حالات يتم فيها خرق مبدأ عقلي ما، ليس لأن الشخص الذي يخرق هذا المبدأ كان بإمكانه تجنب هذا الخرق، فيما لو تفكر روياً في موقفه واكتشف خطأه، بل لأنه اختار طوعاً خرق هذا المبدأ لسبب يعتبره وجيهاً. ولكن قد يستغرب القارىء هنا الافتراض أنه يمكن أن يوجد سبب وجيه لخرق أي مبدأ من مبادىء العقل. كيف يمكن، مثلاً، أن يناقض شخص ذاته عمداً، وأي اعتبارات يمكنه اللجوء إليها لتسويغ ذلك؟ لا شك أن من الصعب تصور حالة يناقض فيها شخص ذاته عن معرفة. ولكن إذا أخذنا في الاعتبار هنا إمكان حصول تعارض، عند التطبيق، بين مبدأين من مبادىء العقل، إذن لا يعود من الصعب علينا تصور حالة يكون على واحدنا فيها أن يختار التقيد بواحد من مبدأين عقليين، لامتناع التقيد بكليهما في الوضع المعطى، فيكون لديه، في هذه الحالة، سبب لخرق مبدأ من هذين المبدأين، وسبب عقلي أيضاً. لنفترض، مثلاً، أن شخصاً واقع في ورطة كبيرة جراء اعترافه أنه كان حاضراً في مكان ما في وقت ما، دون علم منه أن جريمة ارتكبت في المكان والوقت المعنيين. اعترافه هذا، كما تبين له

فيما بعد، جعله في رأس قائمة المشتبه بهم، مما دفعه إلى التراجع عن اعترافه، مدعياً أن الذاكرة خانته وأنه كان في المكان المعني في وقت آخر. إن هذا الشخص، لا شك، يناقض ذاته للخروج من ورطته. ولكن، قد يتساءل القارىء، ما هو المبدأ العقلي الذي يتعارض، في هذه الحالة، مع مبدأ عدم التناقض؟ الجواب بسيط: إنه مبدأ التعقل prudence ما ينص عليه هذا المبدأ هو أن لدى الشخص واجبات تجاه ذاته تتلخص في ضرورة حفاظه على مصلحته وخيره على المدى البعيد. من الواضح هنا أن تقيد الشخص المعني في مثالنا بالمبدأ الأخير لا يتعارض فقط مع التقيد بمبدأ عدم التناقض، بل يتعارض أيضاً مع مستلزمات العقل الأخلاقي. فمن مستلزمات العقل الأخلاقي قول الصدق، ولكن من الواضح أن تراجع الشخص عن اعترافه، مدعياً أن الذاكرة خانته، إلخ. . . يتضمن عدم قول الصدق. هنا، إذن، نجد أنفسنا إزاء حالة تتعارض فيها مستلزمات العقل التعقلي، Prudential reason من جهة، مع مستلزمات العقل النظري والعقل الأخلاقي معاً، من جهة ثانية.

السؤال الصعب الذي يثور الآن هو السؤال التالي: عندما يحصل تعارض كهذا، هل يمكننا، من منظور عقلي، أن نقرر أي مبدأ من المبادىء العقلية المتعارضة له الوزن الأكبر؟ لا شك أن حالات من النوع الذي يحصل فيه تعارض كهذا هي حالات يقود التقيد فيها بمبدأ من المبادىء المتعارضة إلى خرق المبادىء الأخرى. إذن، على الشخص الذي يواجه حالات كهذه أن يختار بين مبدأين عقليين أو أكثر. على أي أساس يختار؟ إن حالات من النوع الذي يحصل فيه تعارض هي، على العموم، حالات تتعارض فيها مستلزمات العقل الأخلاقي مع مستلزمات العقل التعقلي. بصورة أكثر تحديداً، إنها حالات يتعارض فيها قيام واحدنا بفعل ما لأسباب أخلاقية مع مصلحته الشخصية على المدى البعيد، كما في المثال الذي أوردناه. هنا نفترض

أن كلا الأسباب الأخلاقية والأسباب النابعة من المصلحة الشخصية هي أسباب عقلية للفعل. إذن، السؤال الذي يواجهنا الآن، والذي تصدى له الفلاسفة منذ عصر أفلاطون، هو السؤال المتعلق بكيف ينبغي على واحدنا أن يختار في الحالات التي لا يكون فيها إمكان لتطابق العمل بموجب الأسباب الأخلاقية مع العمل بموجب الأسباب النابعة من المصلحة الشخصية. أفلاطون، الذي كان أول من تصدى للعلاقة بين الأخلاق والمصلحة الشخصية، رفض السؤال من أساسه، لأنه لم يعتقد أن ثمة إمكاناً لحصول تعارض بين الأخلاق والمصلحة الشخصية. ولكن من الصعب قبول موقف أفلاطون، لأنه لو عدنا إلى مثال بسيط كمثالنا السابق، فإن ما نتبينه، من تفحصنا له، هو أنه لو نجح الشخص المعني، في تراجعه عن اعترافه السابق، في إزالة إسمه من قائمة المشتبه بهم، لكان هذا في مصلحته على المدى البعيد، على الرغم من أن تراجعه لا ينم على تناقض ذاتي فحسب، بل على اللاأخلاقية أيضاً. إن مثالاً كهذا يبين بوضوح إمكان حصول تعارض بين الأخلاق والمصلحة الشخصية، مما يعني أنه لا يمكننا تجنب السؤال المتعلق بكيف ينبغي على واحدنا أن يختار، في حال مواجهته لتعارض كهذا.

إن ثمة ميلاً لدى عدد من الفلاسفة للقول إن للعقل التعقلي الأولوية على العقل الأخلاقي، وحتى على العقل النظري. بمعنى آخر، لا يمكن، من وجهة نظر عقلية، في نظر هؤلاء الفلاسفة، تسويغ تضحية شخص بمصلحته الشخصية على المدى البعيد من أجل وفائه، مثلاً، بوعد قام به، أو حتى من أجل حفاظه على اتساقه الذاتي وما أشبه ذلك. من الواضح هنا أن ما يفترضه هؤلاء الفلاسفة هو أن الأسباب النابعة من المصلحة الشخصية هي دائماً أقوى الأسباب العقلية، أي أنه لا يمكن أن توجد حالة يقوم فيها واحدنا بفعل ما يعتقد أنه في غير مصلحته إلّا وتكون حالة ينطبق على هذا الشخص فيها أنه لا عقلاني.

إن افتراضاً كهذا من الصعب تسويغه، بل إنه ينطوي على نتائج غير معقولة البتة. من هذه النتائج، مثلاً، أن من يقوم بواجباته الأخلاقية، حتى وإن كان قيامه بها يحقق مكسباً كبيراً للآخرين ولا يكلفه شخصياً إلّا القليل الذي لا يذكر، هو شخص لا عقلاني فقط لأنه كان يعرف أو يعتقد، على الأقل، أنه لو لم يقم بواجباته الأخلاقية في الحالة المعنية، لكان تجنب هذه الكلفة الضئيلة لذاته. فهنا حتى لو سلمنا بأن العقل لا يلزمه بأن يقوم بواجباته على حساب مصلحته، فإن هذا لا يعني، ولا يمكن أن يعني، أن قيامه بواجباته الأخلاقية **مخالف** للعقل. ثمة فرق شاسع بين قولنا إن العقل لا يلزم بفعل كذا وكذا وقولنا إن العقل يلزم بعدم فعل كذا وكذا. ففي الحالة السابقة، ما يترتب على قولنا، على الأكثر، هو أن العقل **يجيز** لنا أن نفعل كذا وكذا. أما في الحالة الأخيرة، فإن ما يترتب على قولنا هو أن العقل **لا يجيز** لنا أن نفعل كذا وكذا. والفرق بين المعنيين واضح.

إن الاعتقاد بأن العقل لا يجيز، في أي حالة على الإطلاق، بأن يقوم واحدنا بأي فعل يعرف أنه يتعارض مع مصلحته الشخصية هو اعتقاد مرفوض. فالحالات التي يكون لواحدنا فيها سبب عقلي للقيام بفعل ما يتعارض مع مصلحته الشخصية هي حالات ينطبق على بعضها، على الأقل، أن العقل، وإن كان يجيز عدم القيام بالفعل المعني، إلّا أنه لا يلزم بعدم القيام به. وهذا يعني أنه يجيز القيام به مثلما يجيز عدم القيام به، فلا يكون قيام واحدنا به مخالفاً للعقل، على الرغم من تعارض ذلك مع مصلحته الشخصية.

إن النتيجة الأخيرة يمكن الوصول إليها على نحو آخر. إذا اعترفنا أن كلا الاعتبارات الأخلاقية والاعتبارات النابعة من المصلحة الشخصية هي بين المسوغات العقلية للأفعال والاختيارات، إذن السؤال الذي يثور أمامنا فوراً هو السؤال التالي: هل ثمة معيار **محايد** (أي مستقل عن الاعتبارات النابعة من المصلحة الشخصية، مثلما هو مستقل

عن الاعتبارات الأخلاقية) يمكن أن نبين على أساسه أياً من هذين النوعين من الاعتبارات هو الأقوى؟ لا يبدو أن هناك جواباً حاسماً عن هذا السؤال. لو أجبنا، مثلاً، أن معيار المصلحة العامة أو الخير المشترك هو المعيار المطلوب هنا، لكان جوابنا في غير محله، لأن المعيار المذكور هو، بدون أدنى شك، غير محايد: إنه معيار أخلاقي في الصميم. ولو لجأنا الآن إلى معيار آخر كمعيار الاتساق الذاتي، فإن معياراً كهذا، وإن كان يبدو محايداً للوهلة الأولى، إلّا أنه ليس محايداً بالفعل. فعندما نمعن النظر جيداً في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين الاعتبارات الأخلاقية والاعتبارات النابعة من المصلحة الشخصية، ما سنجده هو واحد من أمرين: إما لا يمكن تطبيق معيار الاتساق الذاتي أو إذا كان بالإمكان تطبيقه، فإنه يتخذ مدلولاً أخلاقياً، فلا يكون، لهذا السبب، محايداً. حتى أوضح، لنأخذ حالة يرفض فيها واحدنا مساعدة شخص يحتاج المساعدة، على الرغم من أن السابق في وضع يسمح له بالمساعدة، وهذه المساعدة لن تكلفه من الجهد أو من أي شيء آخر إلّا القليل. هنا قد نسارع إلى القول إن هذا الشخص غير متسق مع ذاته. لماذا؟ الجواب هو أننا نفترض أننا لو عكسنا العلاقة فجعلنا الأول في وضع من يحتاج المساعدة وجعلنا الشخص الثاني في وضع من بإمكانه أن يقدم المساعدة، لوجدنا أن الأول سيشعر أنه لم يعامل معاملة صحيحة فيما لو رفض الثاني مساعدته. ولكن هذا تسرّعٌ في الاستنتاج، لأنه قد يكون الأول الذي يرفض أن يمد يد المساعدة إلى سواه في مثالنا الأصلي ذا نزعة فردانية قوية ولا يهمه كثيراً أن تمد له يد المساعدة لو احتاجها. إن شخصاً كهذا يثمن عالياً جداً مبدأ الاعتماد على النفس، مما يعني أنه لن يكون غير متسق مع ذاته، في حال استنكافه عن مد يد العون إلى من يحتاج العون.

ولكن حتى لو أوّلنا الوضع على نحو يجعل هذا الشخص غير متسق مع ذاته، فإن تأويله على هذا النحو يعني أن هذا الشخص يخالف ما

يعرف بـ«القاعدة الذهبية»، أي القاعدة التي تقول: ينبغي أن تعامل الآخرين بمثل المعاملة التي تريد أن يعاملوك بها. وهذه القاعدة، لا شك، هي قاعدة أخلاقية في الصميم. إذن، معيار الاتساق الذاتي، في الحالات التي يمكن تطبيقه فيها، ليس معياراً محايداً.

إذا لم يكن بإمكاننا إيجاد معيار محايد نستطيع على أساسه أن نبين ما إذا كانت المسوغات العقلية النابعة من المصلحة الشخصية أقوى أم أضعف من المسوغات الأخلاقية، إذن لا يبقى أمامنا سوى أن نستنتج، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين هذين النوعين من الاعتبارات، أنه ليس مخالفاً للعقل مطلقاً أن يتقيد واحدنا بالاعتبارات الأخلاقية ولو على حساب مصلحته الشخصية. لا يعني هذا أنه ملزم عقلياً في هذه الحالات بأن يتقيد بالاعتبارات الأخلاقية. إنه يعني فقط أنه غير ملزم عقلياً بعدم التقيد بها.

العقلي والمعقول

ولكن ثمة مسألة أخرى لا بد من إثارتها. تتعلق هذه المسألة بأن من يرفض التقيد بالاعتبارات الأخلاقية في حالات التعارض المعنية، وإن كان لا يتصف بالضرورة باللاعقلانية، إلّا أنه قد يتصف باللامعقولية Ureason ableness هنا نجاري عمانوئيل كنط في تمييزه بين العقلي the rational والمعقول the reasonable في سياق تمييزه بين الأمر المطلق والأمر الشرطي، حيث الأول يمثل العقل العملي الخالص، بينما الثاني يمثل العقل العملي التجريبي أو الوسائلي. ولكن، لأغراضنا في هذا الكتاب، لن نُعنى بهذا التمييز إلّا من حيث كونه ذا أهمية في الحالات التي تخرج فيها أفعال البشر من المجال الخاص إلى المجال العام. ولذلك فإننا نجد أن طريقة تمييز الفيلسوف الأميركي جون رولز بين العقلي والمعقول هي الأنسب لأغراضنا هنا، لأنه حصر مفهوم المعقولية على نحو بحيث لا يشتمل ماصدقه سوى على الحالات التي

يكون لدى الأفراد فيها استعداد للدخول في علاقات تعاونية مع الآخرين والتقيد بالشروط التي تخضع لها هذه العلاقات[١٠].

من الضروري التنبيه هنا إلى أن التمييز بين العقلي والمعقول لا مكان له سوى ضمن إطار العقل العملي. والسؤال الذي يواجهنا الآن هو: كيف علينا أن نميز بين الاثنين ضمن هذا الإطار؟ أول ما نلاحظه هنا هو أن الأفعال العقلية أو العقلانية، بالمقارنة مع الأفعال المعقولة، ليست هي منفذنا إلى المجال العام، وإن كانت قد تؤثر فيه، بينما الأخيرة هي وحدها هذا المنفذ، بل، والأكثر من ذلك، إن انتفاء المعقولية هو بمثابة انتفاء المجال العام. فالمعقولية تؤسس المجال العام لأنها طريقنا الوحيد إلى عالم الآخرين وللدخول فيه، بصفتنا أفراداً متساوين معهم، ولإظهار استعدادنا لأن نقترح أو نقبل، حسبما هي الحالة، شروطاً معينة للتعاون معهم. إن الشروط المعنية هنا تتخذ صيغة مبادىء عامة يفترض أن تشكل المسوغات العقلية التي ينبغي أن تكون مشتركة بيننا ومعترفاً بها في المجال العام بصفتها الأساس لعلاقاتنا الاجتماعية. فما يصدق علينا، إن كنا نتميز بالمعقولية، هو أننا على استعداد لأن نحدد الإطار الذي ينبغي أن تدور ضمنه حياتنا الاجتماعية، وهو إطار لا يمكن لشخص معقول رفضه، ما دام لديه الثقة الكافية أن الآخرين لن يرفضوه. ولكن في حال تزعزع هذه الثقة، فقد يجد واحدنا أن العمل بموجب المبادىء التي تحدد هذا الإطار العام يحمله عبئاً كبيراً يصل إلى حد جعل تقيده بها، في حين أن الآخرين لا يفعلون الشيء نفسه، لا عقلانياً. ولو عم هذا التزعزع في الثقة وشمل معظم أفراد المجتمع، لانتهى هذا أخيراً إلى تعليق المعقولية، فلا يبقى من محرك للأفعال والاختيارات والقرارات سوى المحرك العقلي أو العقلاني. ولكن هذا يترجم إلى تعليق لاستعداد أعضاء المجتمع للدخول في علاقات تعاونية بعضهم مع بعض ويكون، بالتالي، بمثابة إلغاء للمجال العام.

حتى نوضح هذه المسألة أكثر، لنحاول الآن أن نوضح ما المقصود بالعقلي أو العقلاني، مقابل المعقول. أول ما ينبغي التأكيد عليه هو أن الأفعال التي نصفها بأنها عقلية أو عقلانية هي أفعال أشخاص يتميزون بالقدرة على الحكم، والتمييز، والتفكير المتروي، ويوظفون هذه القدرة على النحو المناسب في محاولتهم تحقيق غايات ومصالح خاصة بهم. ينطبق مفهوم العقلانية على كيفية وصول هؤلاء الأشخاص إلى تقرير غاياتهم ومصالحهم، مثلما هو ينطبق على كيفية وصولهم إلى تقرير ماله الأولوية بين هذه الغايات والمصالح. كذلك فإنه ينطبق على اختيار الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الغايات والمصالح. والمبدأ العقلاني الأساسي، في هذه الحالة، هو المبدأ الذي يقضي باختيار الوسائل القمينة بتحقيق الغايات والمصالح المعنية والأكثر فعالية من بين كل البدائل المتاحة لنا.

العقلانية ليست مجرد عقلانية وسائلية، لأنها تتجاوز التفكير في كيفية تقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غايات معينة. فالذي يتميز بالعقلانية معني بتقرير الغايات، مثلما هو معني بتقرير الوسائل. كذلك فإنه معني بأن يوازن بين غاياته على أساس مدى أهمية كل منها للخطة الشاملة التي يختطها لحياته، ومدى تماسك هذه الغايات بعضها مع بعض ومدى تكاملها. والكلام على الغايات، في هذه الحالة، ليس بالضرورة كلاماً على ما يحقق النفع الخاص على المدى البعيد لمن يختار تحقيق هذه الغايات. فليس الدافع الوحيد للعقلاني هو دافع المصلحة الخاصة، وليس موقفاً لا عقلانياً، كما بينا سابقاً، أن يستهدف شخص تحقيق مصلحة عامة، حتى وإن كان يعرف أو يعتقد، على الأقل، أنه ليس في هذا أي نفع له. باختصار، الإنسان العقلاني ليس الإنسان الاقتصادي، Economic Man مما يعني أنه يمكن للعقلاني أن يتميز أيضاً بالمعقولية دون أن يكون في هذا أي إقلال من عقلانيته.

أن يكون واحدنا مجرد كائن عقلاني هو أن يفتقر إلى تلك الحساسية

الأخلاقية التي تشكل الأساس للرغبة في الدخول في علاقات تعاونية وللتقيد بالشروط التي تخضع لها هذه العلاقات. هذا لا يعني أنه لو امتلك هذه الحساسية لتوقف أن يكون عقلانياً، بل يعني فقط أنه لو امتلكها لتوقف أن يكون مجرد كائن عقلاني. فإذا لم يتجاوز الشخص حدود كونه مجرد كائن عقلاني، فإنه سيفتقر إلى الحس بالعدالة ولن يكون بإمكانه أن يعترف أن للآخرين مطالب مشروعة. إذن، وإن كان يمكن للعقلاني أن يتميز بالمعقولية، إلّا أن المعقولية ليست شرطاً ضرورياً للعقلانية. ولذلك من هو مجرد كائن عقلاني لن يتورع عن العمل بمقتضى الاعتبارات النابعة من المصلحة الشخصية، في حال تعارض الأخيرة مع الاعتبارات الأخلاقية، إذا كان يعتقد أن هذا سيكفل له أفضل النتائج على المدى البعيد. أن يفعل هذا هو أن يتصرف على نحو عقلاني، ولكن ليس على نحو معقول. إنه، لأنه مجرد كائن عقلاني، يجعل تصرفه بمقتضى العقل الأخلاقي مرهوناً بكون هذا التصرف هو في مصلحته، وإلّا فلن يتصرف على هذا النحو. ولكن الدخول في عالم الآخرين هو بمثابة التزام بالمبادىء العامة المشتركة بينهم (المبادىء الأخلاقية، في هذه الحالة) والتي لا يمكن لشخص معقول أن يرفضها بصفتها ملزمة للجميع. وهذا يعني أن من يتميز بالمعقولية، عندما يأتي دوره للتقيد بهذه المبادىء، لن يستنكف عن التقيد بها، ما دام، في دخوله عالم الآخرين، التزم بها ضمناً، مثلما التزم بها سواه. إن من حق كل منهم أن يتوقع تقيد الآخرين بها، عندما يأتي دورهم لفعل ذلك. فلو جعل أحدهم تقيده بها مرهوناً بكون هذا التقيد في مصلحته، إذن فإن لا معقوليته، في هذا الحالة، ستكمن في أنه لن يرضى، عندما يكون في وضع المتلقي لنتائج أفعال الآخرين، بأن يجعل الآخرون تقيدهم بها مرهوناً بشيء مماثل. إنه يجعل ذاته في حلٍّ من التزامه بها لأسباب لا يرضى بأن يجعلها الآخرون أساساً لاعتبار أنفسهم في حلٍّ من التزامهم بها. وهذا منتهى اللامعقولية.

هوامش الفصل الأول

(١) John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, ed. A. C. Frasen (Oxford, 1894), thrid and fourth books.

(٢) David Hume, **A Treatise of Human Nature**, eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2nd ed. (Oxford, 1978), p. 415.

(٣) David Hume, **An Inguiry Concerning Human Understanding**, ed. L. A. Selby-Bigge, 3d. ed. (Oxford, 1975), section four.

(٤) نجاري هنا كورت باير في نقده لنظرة السائدة إلى العقل. أنظر Kurt Baier, **The Rational and the Moral Order** (Chicago, Illinois, 1995), p. 34.

(٥) David Hume, **Hume's Ethical Writings**, ed. Alasdair Macintyre (New York: Collier Books, 1965), pp. 183-202.

(٦) Karl Popper, **The Logic of Scientific Discovery** (New York: Science Editions, 1961), pp. 27-48.

(٧) Karl Popper, op. cit., pp. 40-43.

(٨) جاء هذا القول على لسان منير شفير في ندوة شارك فيها المؤلف عقدت في عمان للتداول حول تجديد الفكر القومي.

(٩) نشير هنا إلى الشاعر أدونيس. أنظر **مواقف**، العدد ٣٤، ١٩٧٩، ص ١٥٠ وص ١٥٢ وص ١٥٨.

(١٠) John Rawls, **Political Liberalism** (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 48-54.



في مفهوم العقل النظري

بين العقل النظري والعقل العملي

رأينا في الفصل السابق أن نظرتنا إلى العقل تفسح المجال بشكل واسع أمام جعل الأفعال، على شتى أنواعها، موضوعات مناسبة للتفكير الاستدلالي. فالعقل، بحسب هذه النظرة، يتمثل في قدرات معينة كالقدرة على التسويغ، والتحليل، والتركيب، والتحديد، والمفاضلة، والتقويم، وتعيين الغايات ووسائل تحقيقها. في الواقع، إذا نظرنا إلى العقل على أنه مجموع قدرات ليس ألّا، فإننا بذلك نجعل الحصيلة الأخيرة لكل حالة من حالات التعقل فعلاً من نوع ما. ولذلك أن ننظر إلى العقل على هذا النحو هو أن نزيل الفاصل الذي وضعته النظرة التقليدية إلى العقل بين العقل النظري والفعل. ففي هذه الحالة، سواء كنا نوظف عقولنا لغرض التنظير أو التفسير أو البرهان أو التنبؤ، أو نوظفها لغرض الوصول إلى قرار أو لما ينبغي استهدافه من غايات أو القيام به من أفعال، فإن ما يصدق علينا هو أننا نبتغي الوصول من خلال تفكرنا في هذه المسألة أو تلك إلى حكم بخصوص ما هو مخول لنا عمله.

هل يعني هذا أنه لا سبيل أمامنا مطلقاً للتمييز بين العقل النظري والعملي؟ هل يقودنا هذا أيضاً إلى جعل التفكير المنطقي، مهما كان موضوعه، خاضعاً لنفس المبادىء والمعايير العقلية؟ الجواب في كلا الحالتين هو بالنفي. فكما سنوضح، بعد حين، ثمة طريقة مشروعة

للتميز بين العقل النظري والعقل العملي تتعلق بطبيعة الغرض العام لكل منهما. كذلك سنجد فيما بعد أن المبادىء والمعايير التي يخضع لها العقل النظري، وإن كان بعضها مشتركاً بين العقل النظري والعقل العملي، إلّا أن هناك الكثير بينها الذي لا تطبيق له في مجال توظيفنا للعقل العملي، إلّا في الحالات التي يستعين فيها العقل العملي بالعقل النظري. فقد نجد، مثلاً، في بعض حالات توظيفنا للعقل العملي أننا بحاجة إلى اللجوء إلى اعتبارات واقعية ما للوصول إلى قرار صحيح بخصوص ما ينبغي عمله، أي قد نجد أنه بدون معرفتنا للوقائع المرتبطة بالوضع الذي نجد أنفسنا فيه، لن نتمكن من الوصول إلى القرار المطلوب. ولكن معرفة هذه الوقائع تستلزم توظيف العقل النظري، بينما الوصول إلى قرار، انطلاقاً من هذه المعرفة الواقعية، هو شأن مرتبط بالعقل العملي وحده. هنا، إذن، نجد أن عملية الوصول إلى القرار المطلوب تخضع جزئياً لمعايير العقل النظري، ولكن لا يمكن أن نستمر في هذه العملية إلى نهايتها، كما سنوضح فيما بعد، بالوقوف عند حدود العقل النظري.

لننصرف الآن إلى معالجة السؤال الأساسي الذي يعنينا هنا، ألا وهو السؤال المتعلق بكيف، وعلى أي أساس، نميز بين العقل النظري والعقل العملي. إن الطريقة الفضلى للتمييز بين الاثنين هي أن نبدأ بالسؤال التالي: ما هو الغرض العام لكل منهما؟ ما نريد أن نعرفه هنا هو شيء يتعلق بما نستهدف تحقيقه عندما نوظف العقل النظري وكيف نميزه عما نستهدف تحقيقه عندما نوظف العقل العملي. والجواب، باختصار، هو أن ما نستهدفه في توظيفنا للعقل النظري هو إما إحداث تغيير في اعتقاداتنا أو الإبقاء عليها كما هي، بحسب ما تقتضيه الاعتبارات الواقعية أو المنطقية التي في حوزتنا. أما بالنسبة للعقل العملي، فإن ما نستهدفه في توظيفنا له هو إما إحداث تغيير في خططنا وأهدافنا أو الإبقاء عليها كما هي، بحسب ما تقتضيه الاعتبارات

الواقعية التي في حوزتنا في ضوء تفضيلاتنا وكيفية ترتيبنا لها[1]. العقل النظري، إذن، معني بما علينا أن نتبنى من اعتقادات، بينما العقل العملي معني بما علينا أن نستهدف من غايات. في توظيف واحدنا للعقل النظري ما يحاول أن يفعله هو تحقيق المزيد من التماسك في تفسيراته لعالم الوقائع حوله. وفي توظيفه للعقل العملي، بالمقابل، ما يحاول أن يفعله هو تكوين تصور لحياته يكون، في آن واحد، متماسكاً تفسيرياً ومتسقاً مع رغباته.

للمزيد من التوضيح، لننظر في المثالين الآتيين. لنفترض أن زيداً طالب جامعي وأنه يدرس مادة الفلسفة الاجتماعية. ولنفترض أنه رسب في الامتحان النهائي في هذه المادة وفسر رسوبه على أنه ناتج عن تحيز أستاذه ضده. هنا تكوّن لدى زيد اعتقاد بأن أستاذه متحيز ضده وأن تحيزه هو السبب في رسوبه. ما الذي أملى عليه هذا الاعتقاد؟ لا أهمية هنا سوى للاعتبارات الواقعية. موقف زيد من أستاذه أو شعوره بأن أستاذه غير منصف وما شابه ذلك لا أهمية له، من منظور العقل النظري في تقرير صحة أو عدم صحة اعتقاده. لنفترض أنه كوّن هذا الاعتقاد، على الرغم من أنه يعلم أنه لم يبذل جهداً يذكر في التحضير للامتحان وليس في حوزته أي دليل يشير إلى أن أستاذه متحيز ضده. في هذه الحالة، اعتقاده ينم على نقص في عقلانيته النظرية. أما إذا افترضنا أنه صرف جهداً كبيراً في التحضير لهذا الامتحان وأن مواهبه الفلسفية ممتازة وأن الأسئلة التي وردت في الامتحان كانت سهلة على شخص بمثل مواهبه الفلسفية، إضافة إلى كونها هي نفسها الأسئلة التي صادف أنها شغلته أكثر من سواها أثناء تحضيره لهذا الامتحان، إذن فإن اعتقاده، في هذه الحالة، أن أستاذه لم ينصفه هو أكثر تماسكاً مع الافتراض السابق من الاعتقاد المضاد له. ولذلك لا يمكن اعتبار اعتقاده الآن لا عقلانياً. إذن، وجود أو عدم وجود نقص في العقلانية النظرية يتوقف كلياً على مدى تماسك

الاعتقاد المعني تفسيرياً مع اعتقادات أخرى صدقها معروف.

لنفترض الآن أن زيداً في اليوم السابق على موعد الامتحان النهائي قرر أن يقضي وقته بصحبة أصدقائه، على الرغم من أنه لم يقم حتى بالحد الأدنى من الجهد المطلوب للتحضير لهذا الامتحان. إن قراره هذا ينم على نقص في العقلانية العملية، لا النظرية. إنه يعرف أن عدم قيامه بالحد الأدنى المطلوب من الجهد في التحضير لهذا الامتحان يعرّضه للرسوب ويعرف ما هي النتائج البعيدة المترتبة على هذا الرسوب. ولذلك لا غبار هنا على عقلانيته النظرية. لو اعتقد، مثلاً، العكس، لكان اعتقاده لا عقلانياً. إذن، ما دام لا يعتقد العكس، فما هو الأساس لاعتبار قراره لا عقلانياً؟ الجواب هو أنه يضع قضاء وقته بصحبة أصدقائه في مرتبة أعلى من ضمان النجاح في هذا الامتحان. إن لا عقلانية قراره تتعلق، إذن، **بأولوياته**، أي، على وجه التحديد، بكون ما يعطيه الأولوية ليس هو ما ينبغي إعطاؤه الأولوية في الوضع المعطى. إن تفضيلاته ليست مرتبة كما ينبغي. لو فعل العكس وقرر أن يصرف كامل وقته في التحضير للامتحان، بدل قضائه بصحبة أصدقائه، لكان قراره عقلانياً بالمعنى العملي. إن هذا واضح من كون ضمان نجاحه في هذا الامتحان وما يترتب على هذا النجاح من نتائج حسنة له هو أهم من قضاء ساعات بصحبة أصدقائه، إذ لا شيء ذو أهمية تذكر يتوقف على ذلك.

قد لا يكون قرار زيد لا عقلانياً، أي ناتجاً عن كون تفضيلاته ليست مرتبة كما ينبغي، ولكن، مع ذلك، قد لا يكون قراراً صحيحاً. لنفترض أنه شديد الثقة بنفسه إلى حد اعتقاده أنه ليس بحاجة للقيام بأي جهد إضافي لضمان نجاحه في الامتحان، على الرغم من أنه يعلم أن الجهد الذي بذله ضئيل جداً وأن مادة الفلسفة الاجتماعية صعبة وتشمل العديد من القضايا، والمشكلات، والنظريات التي يصعب حتى على من ذاكرته قوية أن يتذكرها جيداً بدون مراجعتها مراراً وتكراراً. إن

اعتقاده، في هذه الحالة، بأنه لا يحتاج للقيام بأي جهد إضافي في التحضير لهذا الامتحان هو اعتقاد غير متماسك مع ما يعرفه عن صعوبة المادة ومدى تحضيره لهذا الامتحان. وهذا يعني أن اعتقاده لا عقلاني بالمعنى النظري. ولذلك فإن قراره، بناء على هذا الاعتقاد، أن من الأفضل له أن يخلد إلى الراحة بصحبة أصدقائه في اليوم السابق على موعد الامتحان، وإن كان لا يعكس نقصاً في عقلانيته العملية، إلّا أنه قرار غير صحيح. فهو لم يتخذ هذا القرار لأنه يجعل قضاء ساعات بصحبة أصدقائه في مرتبة أعلى من ضمان نجاحه في الامتحان، بل لأنه يعتقد خطأً أنه ليس بحاجة لصرف أي جهد إضافي في التحضير لهذا الامتحان. إن قراره، من جهة، متسق تماماً مع اعتقاده، ومن جهة ثانية، لا يقوم على ترتيب غير معقول لأولوياته. إذن، ضمن هذا الحد، لا يمكننا أن نجد خللاً في عقلانيته العملية. ولكن اعتقاده لا عقلاني، وهذا يعني أن قراره غير صحيح، وليس لا عقلانياً.

في مفهوم العقل النظري: تمهيد

بعد هذا التوضيح السريع للفرق بين العقل النظري والعقل العملي، لننصرف الآن إلى التعمق أكثر في فهمهما، مبتدئين بالعقل النظري. العقل النظري، كما رأينا في ملاحظاتنا التمهيدية، يدور حول الاعتقاد. فعندما يوظف واحدنا العقل النظري، فإنه يبدأ بمنظومة ما من الاعتقادات. ما يدفعه لتوظيف العقل النظري هو واحد أو أكثر من عدة عوامل. قد يبدو له، مثلاً، أن ثمة أدلة جديدة ظهرت تتعارض مع بعض ما في هذه المنظومة من الاعتقادات. أو قد يبدو له أن الأدلة التي اعتُبرت في السابق أساساً كافياً للتسليم بهذا الاعتقاد أو ذاك في المنظومة المعنية ليست في الواقع، كافية. أو قد يشعر أن ثمة حاجة للمزيد من الدعم أو التعزيز لبعض هذه الاعتقادات. أو قد يكتشف أن هذه المنظومة تفتقر ظاهرياً إلى التماسك المنطقي. في كل حالة من

هذه الحالات، ثمة حاجة لتوظيف العقل النظري. وما ينتهي إليه توظيفه هو إما تعديل منظومة الاعتقادات المعنية عن طريق حذف اعتقاد أو أكثر منها أو إضافة اعتقاد جديد أو أكثر إليها أو الإبقاء عليها كما هي.

أول ما نلاحظه هنا هو أن الكلام على الاعتقاد بصفته مادة العقل النظري هو كلام على الاعتقاد بإطلاق. فلا تحديد هنا لما إذا كنا نقصد بالاعتقاد ما يقع ضمن مجال المعرفة العلمية أو، بصورة أكثر تعميماً، ضمن مجال المعرفة التجريبية، أم نقصد كل أنواع الاعتقاد بدون استثناء. فمن النافل القول إن ثمة أنواعاً عديدة تندرج تحت جنس الاعتقاد. فبالإضافة إلى الاعتقادات العلمية أو التجريبية، توجد اعتقادات من النوع الفلسفي، واعتقادات من النوع الديني، واعتقادات من النوع الرياضي. وبعض أنواع الاعتقاد ينقسم، بدوره، إلى أنواع فرعية. فالاعتقادات الفلسفية، مثلاً، قد تكون ميتافيزيقية أو غير ميتافيزيقية. وما يعقّد الأمور أكثر هو أن ثمة مستويات للاعتقاد. فإذا اعتبرنا، مثلاً، أن الاعتقادات العلمية التي تتخذ من الواقع التجريبي موضوعاً لها هي اعتقادات على المستوى الأول، إذن فإن الاعتقادات التي تتخذ من طبيعة السابقة موضوعاً لها هي اعتقادات على المستوى الثاني. وما نعتقده عن طبيعة الاعتقادات العلمية قد يكون هو نفسه اعتقاداً علمياً، كما هو الحال، مثلاً في سوسيولوجيا المعرفة، أو قد لا يكون. ومثلما ينطبق على الاعتقادات العلمية أنها قد تصبح هي نفسها موضوعاً للاعتقاد، فإن الشيء نفسه يصدق على كل أنواع الاعتقاد الأخرى. فإذا كان ما نعتقده عن الله وعلاقة الإنسان والعالم به هو اعتقاد ديني على المستوى الأول، فإن ما نعتقده عن الاعتقاد الأخير هو اعتقاد على المستوى الثاني. الاعتقادات اللاهوتية هي من هذا النوع. قد تتحول الاعتقادات الميتا ـ دينية (أي التي نجدها على المستوى الثاني) إلى اعتقادات دينية على مر الزمن. وهذا حدث في تاريخ الأديان كلها. ولكن من الواضح أن الكثير من الاعتقادات الميتا

ـ دينية غير قابل للتحول إلى اعتقادات دينية. فمنها ما هو من النوع السوسيولوجي، كالذي نجده، مثلاً، في دراسات دوركيم، ومنها ما هو من النوع الفلسفي المشكك فيها، كالذي نجده، مثلاً في كتابات الوضعيين وسواهم.

بالنسبة للاعتقادات التي هي من النوع الرياضي، فإن ما يمكن أن نعتقده عن طبيعتها لا يمكن أن يكون، في أي حال من الأحوال، اعتقاداً رياضياً. فإن اعتقاد برتراند رسل، مثلاً، أن الاعتقادات الرياضية هي من نفس جنس الاعتقادات المنطقية هو اعتقاد فلسفي، ولا مكان للإعتقادات الفلسفية في الرياضيات. هذا ينطبق، في الواقع، على كل الاعتقادات الميتا ـ رياضية، إلّا ما كان منها غير معني بطبيعة الرياضيات، بل بنشأتها. وفي كلا الحالتين، لا يمكن أن نجد على المستوى الميتا ـ رياضي إلّا ما هو من طبيعة غير طبيعة الاعتقادات الرياضية. أما بالنسبة للاعتقادات الفلسفية، فإن شيئاً مختلفاً تماماً هو ما ينطبق على ما نعتقده بخصوصها. بمعنى آخر، إذا استثنينا من بين الاعتقادات الميتا ـ فلسفية ما ينتمي إلى سوسيولوجيا المعرفة أو علم النفس، في الحالات التي قد نحاول أن نكشف فيها عن العوامل النفسية الخفية وراء اعتقاد فلسفي ما، فإن ما يبقى لا يمكن سوى أن يكون من نوع الاعتقادات الفلسفية. تتوحد الفلسفة، في هذه الحالة، مع الميتا ـ فلسفة، إذ تصبح الفلسفة، في آن واحد، هي الذات والموضوع. إن الاعتقادات الميتا ـ فلسفية تتفرد، إذن، عن الاعتقادات الميتا ـ علمية أو الاعتقادات الميتا ـ رياضية أو الاعتقادات الميتا ـ دينية في أنها لا يمكن إلّا أن تكون من نوع موضوعها في كل الحالات التي تعنى فيها بالطبيعة المنطقية لموضوعها.

العقل النظري والميتافيزيقا

السؤال الذي يواجهنا الآن هو السؤال التالي: هل تخضع كل أنواع

الاعتقاد لمعايير العقل النظري، وبغض النظر عن المستوى التي نجدها عليه؟

الجواب، في نظر بعض الفلاسفة، هو بالنفي. والأساس الذي قام عليه هذا الجواب السلبي هو أن العقل النظري لا يمكن أن يُعنى سوى بالاعتقادات المنطقية أو بالتي يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها من حيث المبدأ على نحو حاسم(٢). وبما أن الاعتقادات الدينية، مثلاً، أو الاعتقادات الميتافيزيقية لا هي منطقية ولا هي مما يمكن الحسم، حتى من حيث المبدأ، بخصوص صدقها أو عدم صدقها، إذن فهي ليست مما يمكن أن يشكل موضوعاً مناسباً للعقل النظري. الاعتقادات الوحيدة التي يمكن للعقل النظري أن يتعامل معها، في اعتقادهم، هي الاعتقادات ذات المدلول التجريبي والاعتقادات ذات المدلول الصوري. السابقة هي اعتقادات تتعلق بعالم الوقائع التجريبية، ولذلك فإن صدقها يتوقف على ما هو حاصل أو غير حاصل في الواقع التجريبي. أما الأخيرة، فهي من النوع الرياضي أو المنطقي ولا يتوقف صدقها، لهذا السبب، على ما هو حاصل أو غير حاصل في الواقع التجريبي. السابقة جائزة، contingent أما الأخيرة فواجبة necessary فالوقائع التي تجعل اعتقادات من النوع التجريبي صادقة هي وقائع كان ممكناً عدم حصولها، مما يفسر الطابع الجائز للاعتقادات التجريبية. أما الاعتقادات ذات المدلول الصوري، فلأن صدقها لا يرتبط بعالم الوقائع التجريبية، فإن الضمان الوحيد له هو ضمان منطقي، مما يفسر وجوبه.

إن الموقف الأخير لا يُخرج فقط الدين والميتافيزيقا من دائرة النشاطات العقلية، بل ويُخرج الفلسفة والأخلاق أيضاً. المقصود بالفلسفة، في هذا السياق، الفلسفة التقليدية من حيث كونها نشاطاً يدعي لنفسه القدرة على تحقيق معرفة أرقى من المعرفة العلمية. بمعنى آخر، الفلسفة التي يستبعدها هذا الموقف من دائرة النشاطات العقلية

هي التي تفترض وجود حقائق فلسفية لا هي من النوع التجريبي ولا هي من النوع الصوري. أما إذا حصرنا النشاط الفلسفي ضمن دائرة التحليل اللغوي أو المنطقي، فإن لا اعتراض على ضمه إلى سائر النشاطات العقلية من قبل أصحاب هذا الموقف لأنه يتقلص، في هذه الحالة، إلى مجرد نشاط ميتا ـ لغوي أو نشاط منطقي، فلا يكون للاعتقادات التي تنتج عن هذا النشاط سوى مدلول صوري.

إن الموقف الأخير ينطلق من نظرة ضيقة إلى العقل لا تضيف إلى النظرة التي تناولناها في الفصل السابق سوى الاعتراف بدور الاستقراء في المعرفة التجريبية. يتوحد العقل، بحسب هذه النظرة، بالعقل العلمي في جانبيه التجريبي والرياضي. لا يسمح المجال هنا بتناول هذه النظرة بأي تفصيل والاستفاضة في إظهار مواطن الضعف فيها. نكتفي، إذن، بتقديم الملاحظات العامة الآتية.

أول ما تجدر ملاحظته هنا هو أنه لا يمكننا أن نقرر قبلياً ما هو نوع الاعتقادات التي يمكن أن يكون للعقل دور في تكوينها أو التي لا يمكن أن يكون للعقل دور في تكوينها. إن وجود اعتقادات كالاعتقادات الدينية أو الميتافيزيقية يصعب الوصول إلى حكم قاطع بخصوص صحتها أو عدم صحتها لا يجوز أن يقودنا إلى التسرع في الاستنتاج بأن اعتقادات من هذا النوع غير عقلية بطبيعتها. فمن جهة، قد تكون الصعوبات التي تحول دون الوصول إلى حكم كهذا مستقلة جزئياً عن طبيعة هذه الاعتقادات وتتعلق بخلفيات فكرية سابقة عليها. ومن جهة ثانية، عدم استطاعتنا الوصول إلى حكم قاطع بخصوص صحة أو عدم صحة اعتقاد ما لا تعني عدم خضوع هذا الاعتقاد لمعايير عقلية. فوظيفة العقل النظري، كما أوضحنا، ليست برهانية فحسب، أي لا يجوز أن نخلط هنا بين كون اعتقاد يخضع لمعايير العقل النظري وكون هذا الاعتقاد قابلاً، من حيث المبدأ، لبرهان قاطع. قد لا يكون بإمكاننا أن نبين سوى أن الأدلة التي في حوزتنا تجعل اعتقاداً ما أكثر

أو أقل معقولية من الاعتقاد المنافس له، بل قد لا يكون بإمكاننا حتى أن نطمح إلى امتلاك أدلة تبرهن على أكثر من ذلك، دون أن يعني هذا مطلقاً أننا إزاء اعتقاد لا يخضع لمعايير عقلية. إن وظيفة العقل العامة، أنظرياً كان أم عملياً، هي إعطاء أسباب reasons ولكن هذا لا يعني أن الأسباب إما تكون كافية للحسم بخصوص صحة أو عدم صحة اعتقاد ما أو لا تكون أسباباً عقلية. كذلك فإنه لا يعني أن امتناع إعطاء أسباب كافية للحسم، من حيث المبدأ، أنه لا أسباب عقلية مطلقاً يمكن أن تؤدي دوراً في تكوين هذا الاعتقاد أو في تكوين نقيضه. بمعنى آخر، إن امتناع إيجاد أسباب عقلية للحسم بخصوص صحة أو عدم صحة اعتقاد ما لا يعني أنه لا يمكن إيجاد أسباب عقلية ترجيحية.

حتى نوضح المسألة الأخيرة على نحو أفضل، لنأخذ بعض الأمثلة. من هذه الأمثلة التي يفيد تناولها هنا اعتقاد ديكارت أن الإنسان مكون من جوهرين، واحد مادي وماهيته الامتداد والآخر روحي وماهيته الفكر. قد لا يكون بإمكاننا أن ندحض هذا الاعتقاد على نحو حاسم، ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن إيجاد مسوغات عقلية تجعله أقل معقولية من المواقف المنافسة له. فعدا عن أن اعتقاد ديكارت يفشل في تفسير التفاعل بين الذهن والجسم، فإنه لا يتواءم مع ما كشفت عنه الدراسات حديثة العهد التي أجريت على الدماغ ووظائفه. من أبرز ما كشفت عنه هذه الدراسات أنه لا يمكن الفصل واقعياً بين كون الإنسان في حالة نفسية أو ذهنية ما وكون دماغه في حالة ما هي بمثابة سيرورة دماغية من نوع معين. والأكثر من ذلك أن هذه الدراسات بينت أن تغييراً يحدث في السيرورات الدماغية يرافقه بالضرورة تغيير في الحالة النفسية أو الذهنية. ومن المتوقع أن مباحث الأعصاب ستوصلنا إلى وضع نستطيع فيه أن نحدد بسهولة الحالة النفسية أو الذهنية للإنسان من معرفتنا لما يحدث في دماغه. قد لا تكون النتائج التي توصلت إليها مباحث الأعصاب كافية لإحلال النظرية المادية الاختزالية reductive materialism محل النظرية

الدكارتية الثنائية، ولكنها أكثر تأييداً، لا شك، للنظرية التي توحد بين النفس والجسم Identity-theory أو، في أسوأ حال، للنظرية التي تقول بعدم إمكان وجود النفس باستقلال عن الجسم.

لنأخذ مثالاً آخر للمزيد من التوضيح، مثال النظرة الغائية إلى الكون. هذه النظرة الميتافيزيقية إلى الكون، التي توارثناها عن أرسطوطاليس، بقيت ذات أثر كبير في الفكر الغربي إلى حين ظهور الفكر العلمي في صورته الحديثة كما نجدها في «مبادىء» إسحق نيوتن. إن فيزياء نيوتن ابتدأت تتجه بنا بثبات نحو النظرة الميكانيكية إلى الكون التي كان رينه ديكارت قد مهد لظهورها قبل نيوتن بسنوات. ولكن وإن كانت الكشوفات العلمية الحديثة التي ابتدأت بنيوتن قد دفعت بنا في اتجاه إحلال النظرة الميكانيكية إلى الطبيعة محل النظرة الغائية، إلّا أنها لم تنجح في إحلال السابقة محل الأخيرة في العلوم البيولوجية، بخاصة، إلى حين ظهور الداروينية التي كان لكشوفاتها العلمية الفضل الأكبر في محو آخر آثار النظرة الأرسطوطاليسية الغائية من التفسيرات العلمية. إن نجاح العلوم الحديثة في تفسير ظواهر الكون، بما في ذلك الظواهر البيولوجية، بدون اللجوء إلى افتراضات غائية البتة، لهو دليل على تفوق النظرة الميكانيكية على النظرة الغائية إلى الكون. قد لا يكون هذا دليلاً قاطعاً، ولكنه، لا شك، سبب وجيه لاعتبار الموقف الغائي أقل معقولية من الموقف المنافس له، نظراً لأن الأخير أكثر تواؤماً مع الحقائق العلمية التي في حوزتنا. هنا، مثلاً، بإمكاننا أن نقول إن الموقف الذي لا يعتبر أن الإنسان وجد لغاية هو أكثر معقولية من الموقف الذي يفسر وجود الإنسان تفسيراً غائياً، نظراً لأنه يتفق أكثر مع ما كشفته لنا العلوم البيولوجية عن الإنسان ونشأته.

التماسك الداخلي والقابلية للنقد

وحتى لو افترضنا على سبيل الجدل أن اعتبارات من النوع الذي

أوردناه غير ذات أهمية لغرض تقويم مدى معقولية النظريات الميتافيزيقية، فإن هذا لا يعني أنه لا توجد اعتبارات سواها تجعلها موضوعاً مناسباً لتقويم العقل النظري. ثمة مبدءان أساسيان من مبادىء العقل النظري لهما أهمية في هذا السياق. المبدأ الأول هو مبدأ التماسك الداخلي، والثاني هو مبدأ القابلية للنقد. الأول يقضي برفض أي نظرية أو أي منظومة من الاعتقادات ما لم تكن مكوناتها متماسكة منطقياً مع بعض. إن أهمية هذا المبدأ لا تخفى على أحد، إذ من الواضح أن افتقار أي نظرية أو منظومة اعتقادية للتماسك الداخلي يجعل من الممكن استنتاج أي شيء على الإطلاق منها. بمعنى آخر، إن عدم تماسكها الداخلي يجيز لنا أن نستنتج منها، مثلاً، أن الأرض كروية مثلما يجيز لنا أن نستنتج أنها غير كروية. ونظرية كهذه لا قيمة معرفية لها.

والمبدأ الثاني يشترط، للنظر إلى أي نظرية بعين الجدية، أن يكون ممكناً نظرياً على الأقل تحديد نوع الأسباب التي يمكن على أساسها نقد هذه النظرية أو إعادة النظر فيها. إن ما هو مخالف للعقل النظري هنا هو جعل نظرية أو منظومة اعتقادية محصنة ضد النقد على نحو مطلق أو من حيث المبدأ[٣]. فالسؤال الأساسي هنا، من منظور العقل النظري، ليس عما إذا كان متاحاً لنا إخضاع نظرية أو منظومة اعتقادية لنقد علمي أو نقد يقوم على أساس تجريبي، كما أصر الوضعيون أو كارل بوبر الذي تناولنا أفكاره في الفصل السابق، بل عما إذا كان متاحاً لنا، على الأقل من حيث المبدأ، إيجاد أي أسباب، أتجريبية كانت أم غير تجريبية، لإخضاعها للنقد. إن نوع الحالة هو الذي يقرر نوع الأسباب المطلوبة للنقد. ما هو مهم هو عدم وضع حاجز نظري أو منطقي يحول دون نقد نظرية أو منظومة اعتقادية ما. فإن وضع حاجز كهذا هو بمثابة جعلها متوائمة مع كل الاعتقادات الفعلية أو الممكنة التي توجد أو يمكن أن توجد أسباب عقلية مسوغة لها. بمعنى

آخر، إن وضع حاجز كهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد بين اعتقاداتنا الفعلية أو الممكنة أي اعتقاد معارض لهذه النظرية أو المنظومة الاعتقادية يقوم على أسباب عقلية وجيهة. ولكن ما يترتب على هذا التحصين المطلق للنظرية أو المنظومة الاعتقادية ضد النقد هو تجريدها من أي مدلول محدد. فالنظرية التي لها مدلول محدد هي نظرية يمكن تحديد النتائج المترتبة عليها، وبتحديد هذه النتائج يصبح بإمكاننا أن نقول ما الذي يتعارض مع هذه النظرية وما الذي لا يتعارض معها وأن نحدد، بالتالي، نوع الأسباب التي يمكن، من حيث المبدأ، أن تشكل أساساً لنقدها وإعادة النظر فيها.

من الواضح، إذن، في ضوء ما تقدم، إن إمكان الوصول إلى وضع دليلي يمكّننا من الحسم بخصوص صحة أو عدم صحة اعتقاد ما ليس شرطاً ضرورياً لاعتبار هذا الاعتقاد موضوعاً للعقل النظري. وحتى في الحالات التي يبدو فيها أن البحث عن أسباب مسوغة لاعتقاد ما أو لنقيضه هو بدون جدوى، فإن هذا وحده لا يعني أنه لا دور للعقل النظري في تقويم هذا الاعتقاد. فالاعتقاد المعني قد يكون متماسكاً داخلياً وقد لا يكون. وإن كان متماسكاً داخلياً، يبقى أن نعرف ما إذا كان بالإمكان من حيث المبدأ إيجاد أسباب يمكن أن تشكل أساساً لنقده. وفي كلا الحالتين، كما رأينا، فإننا نخضع هذا الاعتقاد لمعايير العقل النظري.

مبدأ البساطة

وإذا كانت حتى الاعتقادات الميتافيزيقية أو شبه الميتافيزيقية لا تفلت من معايير العقل النظري، إذن فمن باب أولى ألا تفلت من هذه المعايير الاعتقادات التي ليست ذات مدلول ميتافيزيقي، أي الاعتقادات التجريبية والرياضية. الاعتقادات التجريبية (الاعتقادات التي تخص العلوم الطبيعية، مثلاً) تخضع لمعايير التفكير الاستقرائي. من الوظائف

الأساسية للعقل المستقرىء أن يعدلا في منظومة اعتقادية ما، مضيفاً أو حاذفاً، في ضوء أدلة جديدة متاحة له عن طريق الملاحظة وما يشكل التفسير الأفضل لهذه الأدلة بين النظريات المتنافسة التي تبدو ذات أهمية لغرض التفسير. قد يكون الوضع طبعاً من النوع الذي لا تستدعي فيه معطيات الملاحظة الجديدة إعادة النظر في المنظومة الاعتقادية المعنية، وبالتالي فإن التفكير الاستقرائي، في هذه الحالة، لا ينتهي إلى تعديل هذه المنظومة على أي نحو. أما في الحالات التي تفرض هذه الأدلة فيها إعادة النظر في هذه المنظومة، فإن ما قد ينتهي إليه التفكير الاستقرائي هو أنه إما لا يوجد في هذه المنظومة ما يشكل تفسيراً معقولاً لهذه الأدلة أو أن هذه الأدلة تضع شيئاً ما في هذه المنظومة موضع سؤال. وإن كان الأول هو ما ينتهي إليه التفكير الاستقرائي، إذن فإن الحاجة تنشأ إلى توسيع هذه المنظومة لتشمل فرضاً جديداً أو نظرية جديدة بحيث يجعل هذا من هذه المنظومة أساساً معقولاً وكافياً لتفسير الأدلة الجديدة. وإن كان الثاني هو ما ينتهي إليه التفكير الاستقرائي، إذن فإن الحاجة تنشأ إلى إعادة النظر في ذلك الفرض أو تلك النظرية من المنظومة التي وضعتها الأدلة الجديدة موضع سؤال. وإذا تبين أنه لا يمكن المواءمة بين ما هو موضع سؤال الآن وبين الأدلة الجديدة عن طريق تعديل السابق، إذن لا بد للتفكير الاستقرائي أن ينتهي، في هذه الحالة، إلى استبعاد ما هو موضع سؤال من هذه المنظومة.

في الحالات التي تنشأ فيها الحاجة إلى إيجاد نظرية جديدة لتفسير الأدلة الجديدة، قد يجد العقل المستقرىء نفسه مواجهاً بعدة بدائل متساوية من حيث قوتها التفسيرية. بمعنى آخر، قد تكون هناك عدة نظريات، كلٌّ منها على حدة تشكل أساساً كافياً لتفسير هذه الأدلة الجديدة. فعلى أي أساس يمكن الاختيار بينها؟ هنا لا بد للعقل المستقرىء أن يلجأ إلى اعتبارات مستقلة عن أدلة الملاحظة. قد يلجأ، مثلاً، إلى مبدأ البساطة، أو ما يعرف أحياناً بمبدأ الاقتصاد أو مقص

أوكام، وهو مبدأ هام من مبادىء العقل النظري[٤]. يقول هذا المبدأ ما معناه أنه حيث توجد أكثر من نظرية لتفسير واقعة أو وقائع معينة على نحو كافٍ، إذن من الأسلم أن نختار من بينها تلك النظرية التي يترتب عليها الحد الأدنى من الالتزام الأنطولوجي أو التي يترتب عليها الحد الأدنى من النتائج الواقعية. إذا كان بإمكاننا، بحسب هذا المبدأ، أن نفسر، مثلاً، سلوك زيد المنحرف تفسيراً بيولوجياً، إذن لا حاجة لأن نفترض وجود عوامل إضافية تفسر هذا السلوك، ما دامت العوامل البيولوجية وحدها تفي بالغرض. ولذلك إذا افترض أحدنا، مثلاً، أن سلوك زيد المنحرف يجد أساسه في وضعه النفسي، فحتى لو كان افتراضه يفي بالغرض، فإنه يذهب أبعد من السابق فيما يلزمنا به أنطولوجياً. فالكلام هنا على الوضع النفسي لزيد أو على العوامل النفسية، بعامة، هو كلام يفترض وجود نفس مستقلة عن الجسم أو غير متماهية مع الجسم ويلزمنا أنطولوجياً، بالتالي، بما يزيد عن حاجتنا لغرض تفسير سلوك زيد.

ما يوضحه مثالنا الأخير هو أن ثمة اعتبارات عملية يقوم عليها اللجوء إلى مبدأ البساطة. فالافتراض الأساسي الذي ينطوي عليه هذا اللجوء هو أن النظرية الأكثر تعقيداً، لأنها تتجاوز في مدلولها أو محتواها الأنطولوجي النظرية الأبسط، فهي تلزمنا، في حال تبنيها، بما يزيد عما نحتاج إليه لتفسير ما نحن مزمعون على تفسيره. ولذلك فإنها تجعل تفسيرنا أكثر تعقيداً وتنبؤاتنا أبعد منالاً.

لا يجوز أن يسارع القارىء إلى الاستنتاج أن الأسباب العملية هي وحدها التي تتحكم بالتقيد بمبدأ البساطة. ثمة أسباب أخرى. من هذه الأسباب الحرص على تجنب الخطأ. هنا لا بد من أن يتساءل القارىء: كيف يمكن أن يشكل الحرص على الحقيقة أو تجنب الخطأ أساساً للتقيد بمبدأ البساطة؟ الجواب بسيط. فالنظرية الأكثر تعقيداً ذات محتوى أنطولوجي أغنى، مما يعني أن ما يترتب عليها من نتائج

واقعية ممكنة يزيد عما يترتب على النظرية الأبسط من هذه النتائج. وهذا، بدوره، يعني أن النظرية الأكثر تعقيداً معرضة أكثر للنقد أو التكذيب. ثمة علاقة تناسب طردي بين محتوى النظرية الواقعي ومدى تعرضها للنقد أو التكذيب (وبالتالي تعرضها للخطأ): بمقدار ما يزداد محتواها الواقعي بمقدار ما يزداد تعرضها للخطأ. لا يجوز أن يُفهم من هذا أن النظرية الأبسط هي النظرية الأصدق أو الأصوب. فبساطة النظرية لا تقرر مطلقاً صدقها أو صوابها أو مدى مصداقيتها. أهمية البساطة تكمن، بالأحرى، في كون النظرية الأبسط، بين كل النظريات المتساوية من حيث قوتها التفسيرية، هي الأوفر حظاً في اجتياز امتحان التكذيب أو التخطيء بواسطة الأدلة الواقعية الممكنة من النظريات المنافسة لها.

الصورة تختلف كثيراً في الحالات التي تكون فيها النظرية الأكثر تعقيداً متجاوزة فيما تلزمنا به أنطولوجياً نطاق المعرفة الواقعية. إذا فسر أحدنا، مثلاً، وجود الشر في العالم بواسطة اللجوء إلى افتراض وجود قوى شريرة وخفية بطبيعتها تؤثر في العالم على نحو يجعل من المحتوم وجود الشر فيه، فإن تفسيره يذهب بنا، أنطولوجياً، إلى أبعد من التفسير الذي يكتفي بعزو الشر إلى اختيارات البشر (في حالة الشر الأخلاقي) أو إلى أسباب طبيعية كالزلازل والمجاعات والأمراض (في حالة الشر الطبيعي). ولكن وإن كان التفسير السابق أكثر تعقيداً من التفسير الأخير، إلّا أننا، في هذه الحالة، لسنا في وضع يسمح له بأن نقول إن التفسير الأخير أوفر حظاً من السابق في اجتياز امتحان التكذيب أو التخطيء. السبب هو أننا لا نعرف، في هذه الحالة، ما الذي يمكن أن يشكل، من حيث المبدأ، سبباً لتكذيب أو تخطئة النظرية الأكثر تعقيداً. إنها تبدو متسقة مع كل الوقائع الفعلية والممكنة التي تتصل بعالم الظواهر، مما يعني أنه ليس بإمكاننا أن نقول ما الذي يمكن أن يشكل بين اختباراتنا الفعلية أو الممكنة أساساً لنقد أو تخطئة

هذه النظرية. ما الذي ينبغي أن يختلف، مثلاً، بخصوص وجود الشر والوقائع الأخرى التي لها علاقة به حتى نتراجع عن هذه النظرية ونبحث عن سواها لتفسيره؟ إذا لم يكن بالإمكان إعطاء جواب عن هذا السؤال، إذن فإن هذا يجعل النظرية محصنة ضد التكذيب على نحو مطلق. وما ينطبق على هذه النظرية، في هذه الحالة، هي أنها لا تستبعد شيئاً من عالم الوقائع، لأن مهما اختلف عالم الوقائع عما هو عليه، بل ومهما كان ممكناً أن يختلف عما هو عليه، فإن هذه النظرية ستظل تحتفظ بمصداقيتها من وجهة نظر المدافعين عنها. ولكن هذا يكون بمثابة اعتبار هذه النظرية غير نافية لأي شيء. ولكن النظرية التي لا تنفي شيئاً لا يمكن أن تثبت شيئاً.

في الحالات التي نواجه فيها بنظرية من هذا النوع، من الطبيعي ألا يكون السبب لعدم أخذها في الاعتبار الحرص على تجنب الخطأ. ولكن قد يكون السبب عدم حاجتنا لأن نذهب إلى حد افتراض وجود قوى غيبية، ما دام بإمكاننا أن نفسر وجود الشر بدون افتراض كهذا. ولكن السبب الأهم، في نظري، لعدم النظر إليها بعين الجدية هو مخالفتها لمبدأ القابلية للنقد. إن النظرية التي تخالف هذا المبدأ، كما بينا، تفشل في أن تقول أي شيء محدد.

مبدأ التماسك الداخلي

قد نلجأ إلى مبدأ غير مبدأ البساطة وغير مبدأ القابلية للنقد لاستبعاد نظرية من بين النظريات المرشحة لتفسير واقعة أو مجموعة ما من الوقائع. هذا المبدأ هو مبدأ التماسك الداخلي. بعض النظريات التي تبدو متماسكة داخلياً قد نكتشف، بعد إمعان النظر فيها، أنها تفتقر إلى التماسك الداخلي. لنأخذ مثالاً على ذلك النظرية التي لجأ إليها بعض الأصوليين في الولايات المتحدة لتفسير المستحاثات أو الأحافير التي اكتشفت على نحو يجعل وجودها متسقاً مع قصة الخلق المستقل

التوراتية. إن عمر الأرض، بحسب قصة الخلق هذه، لا يتجاوز بضعة آلاف السنين، بينما ما تدل عليه المستحاثات المعنية هو أن عمر الأرض يتجاوز ذلك بما لا يقاس. ولتجنب هذا التعارض، افترض بعض الأصوليين أن الله هو الذي خلق هذه المستحاثات وكأن عصر الديناصورات، مثلاً، وجد حقاً. يمكن أن ندعو هذه النظرية بـ«النظرية الطفيلية» لأنها تعتاش على نظرية ثانية مستمدة من علم الإحاثة Paleontology أن نقول إنها طفيلية، إذن، هو أن نقول إنها تثبت أن عالم الوقائع هو على نحو وكأنه يجد تفسيره في النظرية الثانية[٥].

إن الطبيعة الطفيلية لهذه النظرية تجعلها بالطبع أكثر تعقيداً من النظرية الثانية المستمدة من علم الإحاثة. ولكن لا يجوز، في هذه الحالة، أن نعامل هذه النظرية وكأنها بديل أكثر تعقيداً لتفسير المستحاثات من النظرية العلمية. فهي لا تستوفي على شرط أساسي لاعتبارها نظرية تفسيرية، ألا وهو شرط التماسك الداخلي. في غياب هذا الشرط، كما بينا سابقاً، يصبح من الممكن استنتاج أي شيء نشاء من النظرية. ومن الواضح أن نظرية تجيز استنتاج أي شيء منها بلا حدود هي بدون أي قيمة معرفية؛ إنها ليست نظرية بالمعنى الحق، بل فقط بالإسم. ولكن ـ قد يتساءل القارىء ـ لماذا ننظر إلى هذه النظرية الطفيلية على أنها مفتقرة إلى التماسك الداخلي؟ جوابنا هو الآتي. إن هذه النظرية تقول، كما رأينا، إن الله خلق المستحاثات وكأن عصر الديناصورات وجد حقاً. ما يعنيه هذا هو أن هذا العصر لم يوجد حقاً، على الرغم من أن وجود المستحاثات يشكل، في ظاهره، دليلاً على وجوده. وهذا، بدوره، يعني أن الله، لأنه كلي العلم، كان يعلم، في خلقه المستحاثات، أنها ستجعلنا نتخذ من وجودها دليلاً كافياً على وجود عصر الديناصورات وعلى أن الأرض أقدم بكثير مما تهيء لنا قصة الخلق المستقل. إذن، ما يترتب على خلقه المستحاثات هو أن وجودها سيجعلنا نعتقد، خطأ، أن عصر الديناصورات وجد، إلخ، أي أنه

سيكون مصدر تضليل لنا. ولكن هذا يتعارض مع كون الله كلي الخير ولا يمكن للخداع أو التضليل أن يكون من صفاته. إذن، من غير المتماسك منطقياً أن نفترض، من جهة، أن الله كلي العلم وكلي الخير وأن نفترض، من جهة ثانية، أنه خلق شيئاً كالمستحاثات ليكون دليلاً لنا على وجود عصر الديناصورات، على الرغم من عدم وجوده.

إن شرط التماسك الداخلي لا يتعلق فقط بالنظريات المرشحة لتفسير وقائع معينة، بل وأيضاً بالنظرة الإجمالية للشخص بكل ما تنطوي عليه من اعتقادات ومقاصد. إن الطابع غير الوتيري nonmonotonic للتفكير الاستقرائي يعني أن أي شيء تعتقده قد يكون، على الأقل من حيث المبدأ، ذا أهمية للنتائج التي يجوز لك استنتاجها من مقدماتك. ولذلك فإن مفهوم العقلانية النظرية لا يطبق فقط على أي اعتقاد أو نظرية لك على حدة، بل وأيضاً على نظرتك الإجمالية بصفتها تشكل منظومة اعتقادات أو نظريات. من هنا يتضح لماذا التماسك في النظرة بشمولها هو شرط أساسي من شروط العقلانية النظرية. فإن أي تغيير يحدثه الشخص في نظرته لا يكون معقولاً إلّا بمقدار ما يزيدها تماسكاً.

الطابع غير الوتيري للاستقراء مقابل وتيرية الاستنباط

حتى نوضح أكثر المقصود من كل هذا، من الضروري أن نبدأ بتوضيح الطابع غير الوتيري للاستقراء بالمقابل مع الطابع الوتيري للاستنباط. في كلامنا على وتيرية الاستنباط أو لا وتيرية الاستقراء فإننا نستعمل هنا لغة مستعارة من الرياضيات. ما يوصف بالوتيرية أو عدمها في الرياضيات هو بمثابة دالة function أن نقول، مثلاً، إن الدالة F(x) هي دالة وتيرية (أو غير متناقصة وتيرياً) هو أن نقول إن قيمة هذه الدالة لا تتأثر مطلقاً في حال ازدياد قيمة 'x'. أما الدالة غير المتزايدة وتيرياً فهي دالة لا تزداد قيمتها بازدياد قيمة 'x'. والدالة غير الوتيرية،

بالمقابل، هي دالة تزداد قيمتها أحياناً بازدياد قيمة 'x' وتنقص أحياناً أخرى بازدياد قيمة 'x'.

إن علاقة التضمن الاستنباطية deductive implication وتيرية بالمعنى التالي. كل ما هو متضمن استنباطياً في مجموعة من القضايا لا يمكن أن تُبطل كونه متضمناً فيها إضافة قضايا جديدة إلى هذه المجموعة. إن علاقة التضمن الاستنباطي، بمعنى آخر، لا يمكن أن تتأثر مطلقاً بإضافة قضايا معينة إلى المجموعة الأصلية، حتى ولو كان بين القضايا التي نضيفها ما يتناقض مع بعض ما في هذه المجموعة. إذا كانت هذه المجموعة، مثلاً، مكونة من القضيتين «المعادن تتمدد بالحرارة» و«الحديد معدن»، إذن فهي وحدها تتضمن استنباطياً النتيجة «الحديد يتمدد بالحرارة»، ولا يمكن سوى أن تتضمن هذه النتيجة، مهما عدّلنا فيها عن طريق إضافة قضايا جديدة. فعلاقة التضمن الاستنباطي ثابتة على نحو مطلق.

أما الاستدلال الاستقرائي، بالمقابل، فإنه لا وتيري. فالنتائج التي تبدو معقولة على أساس معلومات محددة في حوزتنا قد لا تبدو معقولة البتة في حال حصولنا على معلومات جديدة. فعلى سبيل المثال، المعلومات التي تجمعت لدينا حتى الآن تشير إلى أنه لم يحصل في أي حالة معروفة لدينا أن إنساناً بلغ من الطول ثلاثة أمتار. إن هذه المعلومات تسوغ على نحو كافٍ استقراءنا التعميم «لا إنسان يمكن أن يبلغ من الطول ثلاثة أمتار». ولكن لنفترض أننا زُوِّدنا بمعلومة جديدة عن إنسان اكتشف مؤخراً في بلدٍ ما ـ معلومة موثوق فيها تؤكد أن هذا الإنسان بلغ طوله ثلاثة أمتار، فإن إضافة هذه المعلومة إلى المعلومات السابقة التي تجمعت لدينا تجعل تعميمنا مرفوضاً. هنا علينا أن نعدّل هذا التعميم فنقول إن معظم الأفراد، وليس كلهم، يقل طولهم عن ثلاثة أمتار. فلنلاحظ هنا الفرق بين الاستنباط والاستقراء. في الحالة التي نستنبط فيها بنجاح نتيجة ما من مجموعة من المقدمات، فإن إضافة

مقدمات إلى المجموعة الأصلية لا يمكن أن يغير النتيجة على الإطلاق، بغض النظر عن مضمون المقدمات المضافة. فالنتيجة التي تترتب استنباطياً على المجموعة الأصلية ستظل هي هي التي تترتب على المجموعة الجديدة، ما دامت الأخيرة تشتمل على السابقة. أما في الحالة التي نستقرىء فيها نتيجة ما من معلومات محددة في حوزتنا، فإن إضافة معلومات جديدة إلى المعلومات السابقة قد تؤثر على النتيجة إلى حد أن تفرض علينا رفضها.

إن الطابع اللاوتيري للاستقراء هو الذي يفسر لماذا يوصف الاستدلال الاستقرائي أحياناً بأنه استدلال قابل للإبطال defeasible كل ما يعنيه وصفه كذلك هو أن الاعتبارات التي تدعم استقرائياً نتيجة معينة هي اعتبارات يمكن من حيث المبدأ إبطال دعمها لهذه النتيجة، أو، على الأقل، إضعاف قوة دعمها لهذه النتيجة، بإضافة معلومات جديدة. الإبطال هنا لا يطال المقدمات التي نستقرىء منها النتيجة، بل علاقة الدعم ذاتها. فقبل حصولنا على المعلومات الجديدة، لا يكون لدينا أي سبب لعدم اعتبار المقدمات داعمة للنتيجة بصورة كافية. ولكن بعد حصولنا على المعلومات الجديدة، قد نكتشف أن العكس هو ما ينطبق على علاقة المقدمات بالنتيجة. بمعنى آخر، قد نكتشف أن إضافة هذه المعلومات تضعف هذا الدعم قليلاً أو كثيراً، مما يستدعي تعديلنا النتيجة على نحو يتناسب مع مدى إضعاف المعلومات المضافة قوة هذا الدعم. ولكن هذا لا يمكن أن يحصل في الاستنباط، لأن المقدمات تدعم النتيجة على نحو تام، بحيث تكون النتيجة متضمنة بكليتها في المقدمات مجتمعةً. ولذلك لا يمكن أن تتأثر علاقة التضمن الاستنباطي هذه على الإطلاق بإضافة مقدمات جديدة. فإذا كان كون شيء جسماً يتضمن منطقياً كونه يشغل حيزاً، فإن علاقة التضمن هذه تظل هي هي، بغض النظر عن أي شيء آخر قد نفترضه. فهذه العلاقة غير قابلة للابطال نظرياً.

إن كون الاستقراء يفتقر إلى الوتيرية هو الذي يعطي أهمية كبرى للتماسك بصفته مطلباً أساسياً من مطالب العقل النظري. فما تعنيه لا وتيرية الاستدلال الاستقرائي، كما رأينا، هو أن كل معلومة جديدة تصبح في متناولنا وتوسع دائرة اعتقاداتنا هي، على الأقل إمكانياً، سبب لإعادة النظر في استنتاجاتنا. ولذلك قلنا إن العقلانية النظرية مسألة مرتبطة بالنظرة الشاملة للشخص بكل ما تتضمنه من اعتقادات. إنها شأن كلياني holistic وأي تغيير أو تعديل في أي مكون من مكونات هذه النظرة هو شيء يخص هذه النظرة بكليتها، لأن الغرض الأساسي منه هو جعلها أكثر تماسكاً. إن مبادىء العقلانية النظرية هي في أساسها مبادىء التماسك العقلي.

التماسك السلبي والإيجابي

ولكن ما هو المقصود بالتماسك هنا؟ يتخذ التماسك أشكالاً عدة، من أهمها التماسك السلبي والتماسك الإيجابي[٦]. التماسك السلبي هو مجرد غياب عدم التماسك. هنا يفهم عدم التماسك بمعنى التضاد أو التناقض. أن يكون اعتقاد ما متضاداً مع اعتقاد آخر هو أن يمتنع صدقهما معاً، ولكن يمكن أن يكذبا معاً. إن اعتقادي، مثلاً، أن زوجتي هي في مكان عملها الآن متضاد مع الاعتقاد أنها تتسوق الآن. صدق أي من هذين الاعتقادين يعني عدم صدق الآخر. ولكن من الواضح أن كليهما قد يكون كاذباً، فيما لو اتفق، مثلاً، أن زوجتي الآن هي في المنزل. وأن يكون اعتقاد ما متناقضاً مع اعتقاد آخر هو أن يمتنع صدقهما معاً وكذبهما معاً. إن اعتقادي أن زوجتي هي في مكان عملها الآن يتناقض مع الاعتقاد بأنها ليست في مكان عملها.

التماسك، بالمعنى السلبي، يعني، إذن، أنه لا يوجد أي اعتقاد في مجموعة الاعتقادات التي يصدق عليها هذا المعني للتماسك أي اعتقاد مضاد أو مناقض لأي اعتقاد آخر في هذه المجموعة. إذا عدنا إلى مثال

سابق يتعلق باستقرائنا من المعلومات التي في حوزتنا أنه لا إنسان يمكن أن يصل طوله إلى ثلاثة أمتار، نجد أن النتيجة المستقرأة تتماسك سلبياً مع المعلومات التي تجمعت لدينا حتى الآن. ولكن لو تبين لنا في وقت لاحق، بناء على معلومة موثوق فيها، أنه وجد إنسان في بلد ما بلغ طوله ثلاثة أمتار، فإن توسيع دائرة اعتقاداتنا الآن لتشمل الاعتقاد بصدق هذه المعلومة يولد تناقضاً داخل مجموعة اعتقاداتنا. فمن الواضح هنا أن الاعتقاد بأن إنساناً وجد في بلد ما بلغ طوله ثلاثة أمتار يتناقض مع الاعتقاد بأنه لا يمكن لإنسان أن يبلغ طوله ثلاثة أمتار. ولضمان تماسك اعتقاداتنا، في هذه الحالة، لا مهرب من رفض الاعتقاد الأخير أو تعديله على نحو يجعله متوائماً مع المعلومة الجديدة التي صارت في حوزتنا.

ما يترتب على الحفاظ على تماسك اعتقاداتنا مع بعض بهذا المعنى السلبي هو أن للاستنباط أهميته في سياق توظيفنا للعقل النظري في الحالات التي تكون فيها اعتقاداتنا مستقرأة من التجربة. فإن ضمان التماسك بالمعنى السلبي في هذه الاعتقادات، مجتمعةً، يستوجب ضمان عدم وجود تناقض أو تضاد ضمنها. ولكن في كثير من الحالات، فإن ضمان ذلك يستدعي القيام بعملات استنباطية معقدة لمعرفة ما هي النتائج المترتبة منطقياً على اعتقاد أو أكثر من بينها. فقد يكون التناقض أو التضاد، على افتراض وجوده، خفياً ولا يمكن الكشف عنه إلّا بواسطة هذه العمليات الاستنباطية.

التماسك الإيجابي بالمقابل يتعلق بوجود روابط بين الاعتقادات من النوع الذي يجعل بعض هذه الاعتقادات مسانداً لبعضها الآخر. من الواضح هنا أن التماسك الإيجابي غير ممكن بدون وجود تماسك سلبي، لأن لا يعقل أن يكون اعتقاد مضاداً لاعتقاد آخر أو متناقضاً معه وأن يكون مسانداً له في الوقت نفسه. إذن، على افتراض أن مجموعة من الاعتقادات متماسكة سلبياً، فأي روابط ينبغي أن تقوم بينها حتى

نقول إن بعضها مساند لبعضها الآخر؟ أول ما يتبادر إلى الأذهان هنا هو أن هذه الروابط هي من النوع التفسيري. فحيث توجد مجموعة من الاعتقادات تتضمن مبادىء تفسيرية تبين لنا معقولية سائر اعتقادات هذه المجموعة، فإن ما ينطبق على هذه المجموعة هو أنها تشكل نظاماً متماسكاً بالمعنى الإيجابي. الروابط التفسيرية التي تولد هذا التماسك قد تكون روابط من النوع السببي أو من نوع آخر. إن اعتقادي، مثلاً، أن ذوبان مادة معينة في سائل معين يعود إلى كون هذه المادة قطعة من السكر يتضمن الربط سببياً بين كون هذه المادة قطعة من السكر وذوبانها في السائل المعني. أما اعتقادي أنه لا يمكن لإنسان أن يبلغ طوله ثلاثة أمتار، على أساس أن المعلومات التي تجمعت لدينا حتى الآن تبين أنه لا إنسان بلغ طوله ثلاثة أمتار، فإنه يشكل حالة للتماسك التفسيري ولكن، بعكس الحالة السابقة، حالة لا تقوم على روابط سببية. أن نقول إن المعلومات التي تجمعت لدينا حتى الآن تبين أنه لا إنسان بلغ طوله ثلاثة أمتار هو أن نقدم مسوغاً استقرائياً لاستنتاجنا أنه لا إنسان يمكن أن يبلغ طوله ثلاثة أمتار. ولكن من الواضح هنا أنه لا معنى للقول بوجود علاقة سببية بين عدم بلوغ طول أي إنسان حتى الآن ثلاثة أمتار وعدم بلوغ طول أي إنسان في المستقبل ثلاثة أمتار.

قد تتخذ روابط التفسير شكلاً آخر في الحالات التي يكون التماسك التفسيري فيها قائماً على علاقة التضمن. لنفترض أنني أعتقد أن زيداً هو إما في لندن الآن أو في باريس. في هذه الحالة، إذا زودت الآن بمعلومة موثوقة أنه ليس في لندن، إذن فإن إضافة هذه المعلومة إلى اعتقادي يحتم استنتاجي أنه في باريس الآن، وإلا أقع في تناقض. فالاعتقاد بأنه إما هو في لندن الآن أو في باريس، بالإضافة إلى الاعتقاد الجديد الذي تكون لدي بعد حصولي على المعلومة المذكورة، يتضمن أنه في باريس الآن. إن حالات التماسك التفسيري التي هي من هذا النوع تشكل مجالاً آخر تكون للاستنباط فيه أهميته. فإن ما يشكل

موضوع التفسير في حالات كهذه متضمن منطقياً في مجموعة الاعتقادات التي تشكل أساس التفسير، مما يوضح الدور الهام للاستنباط في هذا المجال.

الطابع المحافظ للعقل النظري والبديل الديكارتي

في تناولنا للعقل النظري حتى الآن، لم نتعرض للسؤال: من أين نبدأ في توظيفنا للعقل النظري؟ بالطبع، لا يمكننا أن نبدأ من لا شيء. فمهما كان الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، فإن ما ينطبق علينا في هذا الوضع هو أننا نسلّم بأشياء معينة على أنها حقائق. وإذا لم نتجاوز المعنى العادي للعقلانية، فإننا نبدأ من الاعتقادات التي اتفق أننا نملكها. قد لا تبقى هذه الاعتقادات على حالها بعد توظيفنا للعقل النظري. قد نجد في ختام هذا التوظيف سبباً لحذف بعضها أو إضافة اعتقادات جديدة إليها. ولكن ما نبدأ منه، إن لم نتجاوز المعنى العادي للعقلانية، ذو امتياز بمعنى أنه ما نلتزم به في البداية بكليته، وليس بجزء خاص منه، وأن التزامنا به لن يتغير في غياب أي سبب استثنائي للشك فيه. ما يعنيه هذا هو أن العقلانية، بمعناها العادي، محافظة.

ثمة بديل لهذا المفهوم المحافظ للعقلانية يعود إلى ديكارت. الفحوى الأساسي لهذا المفهوم البديل هو أن ما ينبغي أن نبدأ منه ليس الاعتقادات التي اتفق أننا نملكها، بل تلك الاعتقادات التي لا يرقى إليها الشك من حيث المبدأ. إن اعتقادات كهذه لا تحتاج إلى برهان أو تسويغ لأنها بديهية. إنها الأساس الأخير الذي يتعين عليه تسويغ أي اعتقاد آخر من اعتقاداتنا، أما هي فإنها مسوغة لذاتها. إن امتيازها المعرفي، إذن، مستمد من دورها الفريد في المعرفة، دورها باعتبارها الأساس الأخير للمعرفة.

من الواضح أن هذا الموقف الديكارتي الأساسي يتخذ من الرياضيات أنموذجه. فلا وجود لنسق رياضي إلّا إذا كان ثمة مجموعة

من القضايا الرياضية التي تخص هذا النسق ذات امتياز على سائر قضايا هذا النسق. أن نقول إنها ذات امتياز هو أن نقول إن الشروط التالية تتوافر فيها. الشرط الأول هو أنها لا تحتاج إلى برهان، والثاني هو أنها مستقلة عن بعض (أي لا يمكن لأي قضية بينها أن تكون أساساً لاستنباط أي قضية أخرى). والشرط الثالث هو أن تكون مجموعة متماسكة منطقياً بالمعنى السلبي للتماسك، أي بمعنى غياب التناقض أو التضاد. والشرط الرابع والأخير هو أن تكون كافية للبرهنة على كل القضايا الأخرى التي تنتمي إلى هذا النسق. إن الشرط الأخير هو ما يعطي للنسق الرياضي تماميته.

إن توظيف العقل النظري في مجال المعرفة الرياضية النسقية ينحصر في مهمتين. الأولى هي تقرير القضايا الرياضية التي يفترض أن تتوافر فيها الشروط الأربعة المذكورة، والثانية هي استنباط القضايا الرياضية (المبرهنات) المتضمنة في السابقة. إن علاقة التضمن هي العلاقة الأساسية والوحيدة بين بديهيات النسق ومبرهناته، مما يعني أنه لا دور في الرياضيات سوى للاستنباط.

إذا أخذنا في الاعتبار الآن أن الجزء الأكبر من حالات توظيفنا للعقل النظري (خارج الرياضيات) هي حالات تستدعي اللجوء إلى الاستدلال الاستقرائي، ما يتضح لنا فوراً هو أنه لا يمكننا نمذجة العقل النظري على العقل الرياضي. فلا يمكننا أن نرد كل الروابط القائمة بين اعتقاداتنا إلى رابطة التضمن المنطقي. ففي كثير من الحالات، قبولنا أو رفضنا لاعتقاد ما ليس مرده إلى أن هذا الاعتقاد متضمن أو غير متضمن في اعتقاد سواه نسلم بصدقه، بل إلى كونه أو كون نقيضه مسوغاً استقرائياً إلى حد معقول. لا يمكننا أن نطمح إلى أكثر من الحصول على دعم استقرائي في الأكثرية الساحقة من الحالات. زد إلى ذلك، أن الاعتقادات التي نلجأ إليها لتأمين دعم كافٍ لاستنتاجاتنا ليست، في أغلب الحالات، أكثر من اعتقادات ليس

لدينا بعد سبب لوضعها موضع سؤال، ولكن هذا لا يعني أنها لا يمكن أن توضع موضع سؤال من حيث المبدأ. بمعنى آخر، إنها وإن لم تكن بحاجة إلى تسويغ في الحالة التي نوظفها فيها لتسويغ اعتقادات سواها، إلا أنه قد تنشأ الحاجة في حالة أخرى لإيجاد تسويغ لها.

قلت إن الجزء الأكبر من حالات توظيفنا للعقل النظري خارج الرياضيات هي حالات تستدعي اللجوء إلى الاستدلال الاستقرائي، وهذا يعني أن ثمة بعض الحالات التي لا يكون للاستقراء أي دور فيها. أي حالات هي هذه؟ إنها الحالات التي نُكوِّن فيها اعتقادات من المستوى الثاني. فكما رأينا في البداية، إن هناك مستويات للاعتقاد. فإذا كانت الاعتقادات التجريبية أو الرياضية أو الدينية أو الميتافيزيقية هي اعتقادات من المستوى الأول، فإن ما نعتقده عن هذه الاعتقادات هو من المستوى الثاني. ما يفصل بين الاعتقاد والميتا ـ اعتقاد هو أن موضوع السابق ليس اعتقاداً ما أو نوعاً ما من الاعتقاد، بينما موضوع الأخير هو اعتقاد ما أو نوع ما من الاعتقاد. فقد تكون اعتقادات المستوى الثاني اعتقادات تتخذ من الطبيعة المنطقية لنوع ما من اعتقادات المستوى الأول موضوعاً لها. أو قد تتخذ موضوعاً لها شيئاً أكثر تحديداً كالاعتقاد بوجود خالق للكون أو الاعتقاد بأن الطبيعة منتظمة أو الاعتقاد بالحتمية. من الأسئلة التي يمكن أن تطرح على المستوى الثاني الأسئلة التالية: ما هي طبيعة الاعتقادات الرياضية وكيف تتميز عن طبيعة الاعتقادات التجريبية؟ هل الاعتقادات الدينية أو الاعتقادات الميتافيزيقية، بعامة، ذات مدلول معرفي؟ ما الذي يترتب على الاعتقاد بوجود قوانين سببية؟ ما هو التحليل الصحيح للاعتقاد بأن الله كلي العلم، وكلي القدرة، وكلي الخير؟ هل يمكن التوفيق بين الاعتقاد بوجود الشر في العالم والاعتقاد بأن الله كليّ القدرة وكليّ الخير؟ هل ينفي الاعتقاد بالحتمية الكونية الاعتقاد بحرية الإرادة؟ إن الأجوبة التي نعطيها عن أسئلة كهذه هي التي تشكل فحوى اعتقادات

المستوى الثاني. ولكن كيف نصل إلى هذه الأجوبة؟ بالطبع، ليس عن طريق الاستقراء. العقل المحلل هو الذي يوظّف في هذه الحالة، وموضوع التحليل هو المفهومات الأساسية التي تنطوي عليها اعتقادات المستوى الأول كمفهوم الحقيقة الرياضية، أو مفهوم الحقيقة العلمية، أو مفهوم السببية، أو مفهوم الحتمية، أو مفهوم الألوهة... إلخ. والعقل المحلل، لا شك، هو عقل استنباطي ، لا استقرائي، لأن غرضه الأساسي هو أن يبين ما هو متضمن في اعتقادات المستوى الأول.

ولكن حتى على المستوى الثاني من الاعتقاد، وعلى الرغم من أن للاستنباط دوراً أساسياً في تكوين اعتقاداتنا على هذا المستوى، فإن الأنموذج الاستنباطي يبقى أنموذجاً غير مناسب لعمل العقل النظري. فالتحليل اللغوي أو المفهومي الذي يفترض أن ينتهي بنا إلى تكوين اعتقاداتنا على المستوى الثاني لا ينطلق من مسلمات لا يرقى إليها الشك، مما يفسر لماذا تبقى الخلافات واسعة بين فلاسفة العلم أو فلاسفة الدين، مثلاً، حول كيف ينبغي أن نفهم طبيعة الاعتقاد العلمي أو طبيعة الاعتقاد الديني. لو كانت الاعتقادات التي تشكل منطلقات هؤلاء الفلاسفة واحدة لما كانت اختلفت نتائج تحليلاتهم ما دامت تراعي قواعد الاستنباط. ووجود اختلاف في الاعتقادات التي ينطلقون منها في تحليلاتهم يعني أن العقل النظري لا يتعامل، في هذه الحالة، مع اعتقادات واضحة ومتميزة بالمعنى الديكارتي، أي بديهية ومصداقة لذاتها self-validating لأن الأخيرة لا يمكن أن يحصل خلاف حولها.

تعديل الموقف الديكارتي

لأسباب كهذه، لا يمكن قبول نمذجة العقل النظري على العقل الرياضي. ولكن، مع ذلك، نجد أن بعض الفلاسفة يصر على عدم الاستغناء كليةً عن النظرة التي تعطي لبعض اعتقاداتنا امتيازاً

إبستمولوجياً وجعلها، لهذا السبب، أساساً أخيراً لاعتقاداتنا الأخرى. لا يشترط هؤلاء الفلاسفة أن تكون الاعتقادات ذات الامتياز المعرفي بديهية أو واضحة ومتميزة بالمعنى الديكارتي، مما يجنبهم مزالق الإبستمولوجيا الأساسانية المرتبطة بالفلسفة العقلية للقرن السابع عشر. ولكنهم يشترطون أن تكون هذه الاعتقادات من النوع الذي لا يحتاج إلى تسويغ، دون أن يعني هذا أنها غير قابلة للنقد من حيث المبدأ.

ولكن ـ قد يتساءل القارىء ـ لماذا نحتاج لأن نعطي لبعض اعتقاداتنا امتيازاً إبستمولوجياً بالمعنى الذي يقصده هؤلاء الفلاسفة؟ الجواب، في نظرهم، هو أن هذا أمر يفرضه كون المعرفة ممكنة. بمعنى آخر، في غياب اعتقادات ذات امتياز إبستمولوجي، لا يكون ثمة اعتقادات نؤسس عليها معرفتنا ولا تكون المعرفة، بالتالي، ممكنة. إن هذا يعود، في اعتقادهم، إلى كون المعرفة بطبيعتها اعتقاداً صادقاً مسوغاً. لا يكفي أن يكون الاعتقاد صادقاً حتى يُكوِّن معرفة. لا يمكننا، مثلاً، أن نقول إن زيداً يعرف أن حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته فقط على أساس أن هذا اعتقاد صادق. فبدون امتلاك زيد لأي أدلة كافية لدعم أو تسويغ هذا الاعتقاد فإن اعتقاده لا يشكل معرفة، ولكن من الملاحظ هنا أن امتلاكه أدلة كهذه لا يعني، حتى في حال صدق اعتقاده، أنه يعرف أن حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته، إلّا إذا كانت الأدلة التي يمتلكها صادقة وكان يعرف أنها صادقة. وفي هذه الحالة، إذا لم تكن معرفته لصدق هذه الأدلة، على افتراض صدقها، مباشرة، إذن ما يترتب على ذلك هو أنه يمتلك أدلة صادقة سواها تكفي لدعمها ويعرف أنها صادقة. ولكن من الواضح هنا أنه لا يمكن الاستمرار في هذه العملية إلى ما لا نهاية، وإلّا لا تكون المعرفة ممكنة. بمعنى آخر، إن عملية التسويغ ينبغي أن تقف عاجلاً أو آجلاً عند أدلة يُعرف صدقها على نحو مباشر. المعرفة الاستدلالية غير ممكنة إلّا إذا كانت تقوم على معرفة غير استدلالية (مباشرة). والأخيرة تتكون

من اعتقادات تجد الضمان لصدقها في التجربة المباشرة، مثل اعتقادي الآن أنني أخط كلمات على صفحة بيضاء من الورق أو أنني استمع إلى الموسيقى فيما أنا أخط هذه الكلمات. هنا ما اعتقده لا يمكن فصله عما اختبره على نحو مباشر بمعنى أن مجرد اختباري ما اختبره يولّد لدي الاعتقاد بأني استمع إلى الموسيقى فيما أقوم بالكتابة. وإذا أضفنا أنه ليس لدي أي سبب الآن لأن لا افترض أن ما يبدو لي أنني اختبره هو ما اختبره بالفعل، إذن فإن الاعتقاد المطابق لما اختبره هو اعتقاد ليس لدي أي سبب لوضعه موضع سؤال.

نقد الموقف الديكارتي المعدل

إن الموقف الأخير، إذ يجعل عقلانية الاعتقاد منوطة بالقدرة على تسويغه بأدلة التجربة المباشرة، يجرد الكثير من اعتقاداتنا من العقلانية. ولكن لو محصنا النظر جيداً في هذه الاعتقادات لوجدنا أن نسبة لا تستهان منها لا يمكن أن نتردد في اعتبارها عقلانية، حتى وإن عجز أصحابها عن تسويغها بأدلة مستمدة من التجربة المباشرة. إن هذا يصدق، مثلاً، على اعتقادات تكونت لدينا في الأصل نتيجة اختباراتنا المباشرة ولم نتخلَّ عنها فيما بعد عندما لم نعد نذكر كيف تكونت لدينا. إن اعتقادي الآن، مثلاً، أنني التقيت بمحمد عابد الجابري في ندوة عقدت في غرناطة في أيار من العام ١٩٩٨ هو اعتقاد تكون لدي في الأصل نتيجة تجربتي المباشرة. ولكن لو طلب مني الآن أن أحدد الأدلة المباشرة التي قادتني إلى هذا الاعتقاد لما عرفت من أين أبدأ، بل لفشلت في تحديدها. ولكن فشلي في أن أحدد هذه الأدلة الآن لا يعني أن استمراري على اعتقادي لا عقلاني. فإني أتذكر لقاءنا جيداً دون أن أتذكر ما الذي اختبرته على نحو مباشر أثناء هذا اللقاء. ما قد يدعوني إلى الشك في أن هذا اللقاء حصل هو تأكيد كل الذين حضروا لقاء غرناطة أن محمد عابد الجابري لم يحضر هذا اللقاء. إن تأكيداً

إجماعياً كهذا، في حال حصوله، سيشكل سبباً وجيهاً لتراجعي عن اعتقادي ولاعتباري لا عقلانياً إن لم أتراجع عنه. ولكن في غياب أي سبب كهذا يدعو إلى وضع اعتقادي موضع سؤال، فإنه لا يمكن اعتبار تمسكي به لا عقلانياً.

كذلك ثمة اعتقادات كثيرة لدي الآن تكونت في الأصل نتيجة ما تلقنته ممن أثق بعلمهم. إن اعتقادي، مثلاً، أن المعادن تتمدد بالحرارة، وأن الأرض تدور حول الشمس، وأن الأوكسجين ضروري للاحتراق، وأن الماء مكون من هيدروجين وأوكسيجين ليس له مصدر سوى التلقين. ليس عقلانياً طبعاً أن نسلّم بصدق كل ما تلقناه، ولكن ليس عقلانياً أيضاً أن نتخلى عن كل ما تلقناه أو أن نضعه موضع سؤال فقط على أساس أننا لم نتحقق نحن بأنفسنا من صدقه عن طريق التجربة المباشرة. يكفي ألا يكون لدينا، في هذه الحالة، أي سبب وجيه للشك في أن ما تلقناه تم التحقق من صدقه على النحو المناسب، من قبل من هم أهل لفعل ذلك، حتى نسلّم بصدقه بدون تحفظ. ليس لا عقلانياً قط أن أتمسك، مثلاً، باعتقادات كالتي استعملتها للتمثيل ما دام ليس لدي أي سبب على الإطلاق لاعتبارها جاءتني من مصدر غير موثوق، أي ممن لا يوثق بعلمهم أو نزاهتهم العلمية.

من بين اعتقاداتي العقلانية أيضاً اعتقادات لم أعد أذكر مصدرها، مثل اعتقادي أن كنيدي اغتيل قبل إنهاء ولايته الأولى، وأن أثينا هي عاصمة اليونان، وأن مرض الإيدز ينتشر عن طريق العلاقات الجنسية، وأن لوس أنجلوس تأتي في المرتبة الثانية من حيث عدد السكان بين المدن الأميركية. لو سئلت لماذا اعتقد أياً من هذا لحرت جواباً إذ لم أعد أذكر المصدر لأي من هذه الاعتقادات أو الظروف التي قادتني في الأصل إلى أي منها. الجواب الوحيد الذي يمكن أن أعطيه في هذه الحالة هو أن اعتقادات كهذه لا تخرج عما هو شائع common knowlelge.

ليس من الضروري، إذن، أن تكون نقطة انطلاقنا، في توظيفنا للعقل النظري، اعتقادات ذات امتياز إبستمولوجي بالمعنى الذي يستوجبه الموقف الأخير. قد نبدأ، بل من الأنسب أن نبدأ من الاعتقادات التي اتفق أنها خاصتنا. ما هو لا عقلاني ليس الابتداء منها وإنما رفض تعديلها على النحو المناسب عندما يتبين لنا في ختام توظيفنا للعقل النظري أن ثمة اعتبارات وجيهة، واقعية أو منطقية أو مفهومية، توجه هذا التعديل. ما هو لا عقلاني على وجه التحديد، في هذه الحالة، هو التمسك العنيد بها وكأنه وحده يضمن صدقها. إن موقفاً كهذا يصل إلى منتهى اللاعقلانية عندما ينتهي بصاحبه إلى جعل اعتقاداته بمنأى عن النقد حتى من حيث المبدأ. إن هذا، مثلاً، هو شأن من يتمسك بحرفية قصة الخلق التوراتية التي تقضي بأن يكون عمر العالم نحو ستة آلاف سنة. فمهما كانت الأدلة التي يواجهها به علم الإحاثة والتي تبين أن عمر العالم يتجاوز الملايين من السنين، فإننا نراه يلجأ إلى شتى التفسيرات المنقذة saving explanations للتوفيق بين هذه الأدلة وقصة الخلق المستقل. ولكن، كما رأينا، فإن تفسيرات كهذه غير متماسكة منطقياً. وحتى إن كانت متماسكة منطقياً، فإنها تخالف مبدأ البساطة. ولكن الأهم من كل هذا لأغراضنا الآن أن ثمة حداً للجوء إلى التفسيرات المنقذة. أن يرفض الأصولي الاعتراف بوجود حد لها هو أن يقرر قبلياً أن الفهم الحرفي لقصة الخلق المستقل غير قابل للنقد حتى نظرياً. وموقف كهذا، عدا عن أنه يجرد اعتقاده بضرورة فهم هذه القصة فهماً حرفياً من أي مدلول محدد، إذ يجعله متفقاً مع كل ما يمكن اكتشافه عن العالم، فإنه يجعله في مصاف البديهيات الرياضية أو المنطقية.

العقلانية النظرية تقضي، إذن، بأن يكون ثمة حد للتفسيرات المنقذة التي نحاول بواسطتها التوفيق بين اعتقاداتنا والاعتبارات التي تبدو

متعارضة معها. وهذا يصدق على كل مستويات وأنواع الاعتقاد، إلّا ما كان افتراض صدقه ضرورياً في كل حالة من حالات ممارستنا للتفكير النظري. إن وضع حد للتفسيرات المنقذة ينبع من مبدأ هام سبق وتناولناه من مبادىء العقل النظري، ألا وهو أن شرطاً أساسياً للنظر إلى أي نظرية بعين الجدية هو أن يكون بإمكاننا تحديد نوع الاعتبارات التي يمكن على أساسها نقد هذه النظرية. وواضح هنا أن من يقرر قبلياً أنه كائنة ما كانت الاعتبارات التي تبدو متعارضة مع نظريته، فإنه لا بد من وجود تفسير لها يجعلها متفقة مع هذه النظرية، أن شخصاً هذا شأنه يجعل نظريته بمنأى تام عن النقد.

حدود إعادة النظر في اعتقاداتنا

من الجدير بالملاحظة هنا أن التوظيف الجدي للعقل النظري في وضع معطى يعني استعدادنالإعادة النظر في اعتقاداتنا، إن دعت الحاجة إلى ذلك، واستعدادنا، بالتالي، لأن نضع حداً للتفسيرات المنقذة. بدون أن يكون لدينا استعداد كهذا، فإن توظيفنا للعقل النظري لن يكون أكثر من تظاهر في توظيفه. ولكن هذا لا يعني أن التوظيف الجدي للعقل النظري يستوجب استعدادنا لأن نضع كل اعتقاداتنا على المحك. فلا يمكن، في الواقع، أن تنشأ حاجة لإعادة النظر في اعتقاد ما أو مجموعة ما من الاعتقادات، إلّا إذا كان في حوزتنا اعتقادات سواها نثق بصدقها. فإذا كنت، مثلاً، أجد في بعض الأدلة التي أصبحت في متناولي مؤخراً ما يبدو أنه يتعارض مع اعتقادي أن زينون الرواقي ولد في جزيرة قبرص، فإن هذا قد يولد حاجة لدي لإعادة النظر في هذا الاعتقاد والبحث عن المزيد من الأدلة التي قد تحسم الأمر بخصوص صحة أو عدم صحة هذا الاعتقاد. ولكن من الواضح أن شرطاً ضرورياً لتوظيف العقل النظري، في هذه الحالة، ابتداءً من وضع اعتقادي موضع سؤال وانتهاءً بالبحث عن المزيد من الأدلة، هو أن اعتقد أن

الأدلة التي أصبحت في متناولي مؤخراً تتعارض للوهلة الأولى مع اعتقادي أن زينون ولد في جزيرة قبرص. لا يمكنني أن أضع موضع سؤال، في آن واحد، اعتقادي الأخير واعتقادي بأن الأدلة التي صارت في حوزتي مؤخراً تتعارض للوهلة الأولى مع الاعتقاد الأخير. فلا معنى لوضعي اعتقادي الأخير موضع سؤال إلّا إذا كانت لدي ثقة كافية بصدق الاعتقاد الآخر.

أن اعتقد أنّ اعتقادي هو بحاجة إلى إعادة نظر في ضوء ما استجد من أدلة هو أن اعتقد اعتقاداً على المستوى الثاني. إن اعتقاداً كهذا ممكن فقط إذا أضفنا اعتقادات أخرى من نوعه كالاعتقاد أن اعتقادي الأصلي الذي يعاد النظر فيه تترتب عليه نتائج معينة. بدون أن أرى وأن أصل، بالتالي، إلى قناعة أن نتائج من نوع معين تترتب عليه، لا يمكنني أن أرى، وبالتالي أصل إلى قناعة بأن ما استجد من أدلة يبدو متعارضاً مع هذا الاعتقاد. في العلوم الطبيعية، مثلاً، حيث نتعامل مع نظريات على درجة عالية من التعقيد، لا يمكن أن نتبين الحاجة إلى إعادة النظر في نظرية ما إلا إذا كنا نعرف، من جهة، ما هي النتائج التجريبية المترتبة عليها، ونعرف، من جهة ثانية، أن ما استجد من أدلة تجريبية يبدو متعارضاً مع بعض هذه النتائج. ولكن من الملاحظ هنا أن علينا أن نثق بصدق المبادىء الموجهة والضابطة لنا في محاولتنا استنباط النتائج التجريبية المترتبة على هذه النظرية. إذن، حتى نصل إلى قناعة أن النظرية بحاجة إلى إعادة نظر، ينبغي أن تكون لدينا قناعة أولاً بأن نتائج تجريبية معينة تترتب على هذه النظرية وأن ما استجد من أدلة يبدو متعارضاً مع هذه النتائج. ولكن حتى تكون لدينا قناعة بكل هذا، من الضروري أن تكون لدينا ثقة كافية بصدق المبادىء التي وجهت وضبطت عملية استنباطنا النتائج التجريبية المترتبة على هذه النظرية وكذلك ثقة كافية بسلامة الطرق التي أوصلتنا إلى الأدلة الجديدة.

من الواضح، إذن، أنه في كل حالة تنشأ فيها الحاجة لوضع اعتقاد

ما موضع سؤال، ثمة عدة اعتقادات سواه لا يمكن وضعها موضع سؤال. هذا لا يعني أن الأخيرة لا يمكن وضعها موضع سؤال حتى من حيث المبدأ، وإنما يعني فقط أنه لا يمكن وضعها موضع سؤال في الحالة المعنية. فحالة كهذه قد تتغير على نحو بحيث تنشأ الحاجة لإعادة النظر في الاعتقادات إياها (أو بعضها) التي أظهرنا في الحالة السابقة ثقة كاملة بصدقها.

ولكن تجدر الملاحظة هنا أن ثمة اعتقادات لا بد من افتراض صدقها في كل حالة من حالات ممارستنا للتفكير النظري، وأقصد بها الاعتقادات المنطقية. هل يعني هذا أن هذه الاعتقادات لا يمكن، حتى نظرياً، وضعها موضع سؤال؟ الجواب هو حتماً بالإيجاب، وذلك لسبب بسيط. فإن وضعها موضع سؤال، شأنه شأن وضع أي اعتقادات سواها موضع سؤال، يفترض بالضرورة مسبقاً صدقها. إذن، إن شرطاً قبلياً لوضعي لها موضع سؤال، وبالتالي لشكي في صدقها هو أن اعتقد بصدقها وألا أشكك فيها. ولكن هذا هو بمثابة نفي إمكان وضعها موضع سؤال حتى من حيث المبدأ.

للتوضيح، لنفترض أنني وضعت مبدأ عدم التناقض موضع سؤال، أي المبدأ الذي ينص على امتناع أن تكون أي قضية صادقة وكاذبة معاً. إن وضعه موضع سؤال يعني أن ثمة اعتبارات تتعارض مع التسليم بصدق هذا المبدأ. ولكن من الواضح هنا أن عليّ أن افترض صدق هذه الاعتبارات، أي عدم كذبها، وإلّا لا يمكنني جعل هذه الاعتبارات أساساً لوضع المبدأ المذكور موضع سؤال. كذلك افتراضي أن هذه الاعتبارات تتعارض مع هذا المبدأ هو افتراضي صدق الاعتقاد بوجود هذا التعارض واستبعادي، بالتالي، عدم صدقه، وإلا لا يكون بإمكاني حتى إثبات إمكان وجود تعارض كهذا، ناهيك من إثبات وجوده الفعلي. وأخيراً، لا يمكنني أن افترض صدق الاعتقاد الأخير إلّا إذا افترضت صدق المبادىء، كائنة ما كانت، التي استنتجت على أساسها

وجود هذا التعارض، واستبعدت، بالتالي، عدم صدقها. في كل حالة من هذه الحالات لا مهرب لي من عدم وضع مبدأ عدم التناقض موضع سؤال. فلو وضعته موضع سؤال في الحالة الأولى، مثلاً، لكان علي عدم إثبات صدق الاعتبارات المعنية بمعنى يستبعد عدم صدقها، أي لكان إثبات صدقها وإثبات عدم صدقها سيان. إذن، لو وضعت هذا المبدأ موضع سؤال، في هذه الحالة، لكان هذا شرطاً كافياً لعدم جواز اتخاذي من هذه الاعتبارات أساساً لإعادة النظر في المبدأ المذكور. ولو فعلت الشيء نفسه في الحالة الثانية لما كان جائزاً إثباتي صدق الاعتقاد (واستبعادي عدم صدق الاعتقاد) بوجود تعارض بين الاعتبارات المعنية ومبدأ عدم التناقض. كذلك من الواضح أن فعلي الشيء نفسه في الحالة الثالثة والأخيرة يعني أنه لن يكون بإمكاني أن افترض صدق وأستبعد، بالتالي، عدم صدق المبادىء التي أحتاج إلى افتراض صدقها لتسويغ استنتاجي وجود التعارض المفترض. ومن الجدير بالملاحظة أن الحالة الأخيرة، بعكس الحالتين الأوليين، تنطوي على سببين أساسيين لافتراض صدق مبدأ عدم التناقض. السبب الأول هو الذي ذكرناه ومؤداه أنه لا بد من افتراض صدق المبادىء التي بدونها لا يمكننا أن نسوغ استنتاج وجود التعارض المفترض. هنا لا يوجد تحديد لهذه المبادىء. والسبب الثاني هو أنه اتفق أن مبدأ من هذه المبادىء هو مبدأ عدم التناقض ذاته. فالكلام على التعارض المفترض هو، في فحواه الأساسي، كلام على عدم وجود تماسك منطقي بين الحدين المتعارضين، أي أن صدق الواحد يستبعد عدم صدق الآخر. ومعنى هذا أن التسليم بكليهما يتعارض مع مبدأ عدم التناقض.

من الواضح، في ضوء ما سبق، أنه بمجرد وضع واحدنا مبدأ عدم التناقض موضع سؤال فإنه يجد نفسه مسوقاً إلى افتراض عدم كونه موضع سؤال، لأن الافتراض الأخير ضروري لوضع أي شيء على الإطلاق موضع سؤال. إذن، ليس ممكناً، حتى نظرياً، وضع هذا

المبدأ موضع سؤال. وإذا أضفنا الآن أن الاعتقادات المنطقية جميعها ليس لها موضوع سوى ما هو تحصيل حاصل وأن ما هو تحصيل حاصل يرتد إلى مبدأ عدم التناقض، إذن يتضح لنا لماذا ما ينطبق على هذا المبدأ، لجهة عدم إمكان وضعه موضع سؤال، ينطبق أيضاً على كل الاعتقادات المنطقية الأخرى.

العقل الميتا ـ نظري

رأينا في سياق كلامنا على العقل النظري أن هناك مبادىء معينة كمبدأ البساطة أو مبدأ التماسك تقوم بدور أساسي في محاولتنا إعادة النظر في اعتقاداتنا. إن هذه المبادىء الموجهة أو الضابطة لتوظيفنا للعقل النظري قد تصبح هي ذاتها موضوعاً للعقل النظري. ثمة أسئلة كثيرة قد تثور هنا بخصوص هذه المبادىء. من هذه الأسئلة الأسئلة التالية: كيف ينبغي أن نفهم طبيعة هذه المبادىء؟ هل هي ذات وظيفة معيارية فقط، وهل يعني هذا امتناع تطبيق مفهوم الصدق عليها؟ على أي أساس يقوم تسليمنا بها؟ هل هو أساس برجماتي pragmatic ليس إلّا أم أنه يتجاوز ذلك؟ هل يمكن أن توجد اعتبارات لإعادة النظر في أي منها، وما هو نوع هذه الاعتبارات؟ وإذا أخذنا مبدأ محدداً، كمبدأ البساطة أو مبدأ التماسك، فما الذي نفهمه، على وجه التحديد، بهذا المبدأ؟ بمعنى آخر، كيف ينبغي أن يصاغ هذا المبدأ لتجنب أي غموض أو التباس في معناه؟ كيف نقرر، مثلاً، وبأي معيار، ما هي النظرية الأكثر بساطة بين عدة نظريات متنافسة؟ وعلى أي أساس نقرر مدى تماسك هذه النظرية أو تلك داخلياً أو مدى تماسكها مع نظريات أخرى؟ هل المعيار المنطقي للتماسك هو المعيار الوحيد أم ثمة أكثر من معيار له؟ وعلى ذكر المنطق، فما هو دوره في توظيفنا للعقل النظري؟ هل يمكن للعقل المستقرىء، مثلاً، أن يستغني كلية عن مبادىء المنطق (= مبادىء الاستنباط) أم أن لهذه المبادىء دورها في

بعض الحالات؟ وما هي هذه المبادىء وكيف نصل إليها، وما هو الفهم الأنسب لطبيعتها؟ هل يوجد منطق للاستقراء مثلما يوجد منطق للاستنباط أم أن الكلام على منطق الاستقراء، كما يدعي بعضهم، هو نوع من الإرداف الخلفي؟(٧).

المبادىء التي تثار حولها أسئلة كالأخيرة هي مبادىء العقل النظري بالذات، وأسئلة كهذه هي أسئلة يطرحها العقل النظري نفسه. هنا، إذن، يصبح العقل النظري موضوع ذاته: يصبح، في آن المتأمل والموضوع المتأمَّل فيه، المحلل وموضوع التحليل، المقوم وموضوع التقويم، الناقد وموضوع النقد. ولذلك من المناسب تسمية العقل الذي يتخذ من ذاته موضوعاً لتأملاته وتحليلاته ونقده وتقويمه بـ «العقل الميتا ـ نظري». العقل النظري، في هذه الحالة، بالمقارنة مع العقل الميتا ـ نظري، هو ما يتخذ موضوعاً لتنظيره ما يقع خارجه، أي ما ليس مبدأ من مبادئه أو معياراً من معاييره. في توظيفنا للعقل النظري، بالمقارنة مع توظيفنا للعقل الميتا ـ نظري، لا يمكننا سوى أن نوظف مبادئه ومعاييره كما هي معطاة لنا، دون إثارة أي تساؤلات حولها. ولكن الأمر خلاف ذلك تماماً في حالات توظيفنا للعقل الميتا ـ نظري، إذ تصبح هذه المبادىء والمعايير ذاتها محور تنظيرنا وتساؤلاتنا. فعلى سبيل المثال، عندما أواجه بعدة احتمالات لتفسير واقعة أو مجموعة معينة من الوقائع واختار من بينها الاحتمال الأبسط، فإن ما أفعله، في هذه الحالة، هو توظيف مبدأ البساطة كما هو معطى لي، دون إثارة أي تساؤلات حوله. ولكن قد أجد نفسي في وضع يستدعي مني إعادة النظر في مبدأ البساطة نفسه. قد اكتشف، مثلاً، أن هذا المبدأ، كما فهم حتى الآن تنقصه الدقة الكافية أو يعتوره شيء من الغموض وأن ثمة حاجة، بالتالي، لإعادة صياغته على نحو أدق أو لفهمه فهماً جديداً. وبما أن هذا المبدأ هو واحد من مبادىء العقل النظري، إذن فإن الوضع الأخير هو وضع يستدعي مني توظيف العقل الميتا ـ نظري.

ولكن ـ قد يتساءل بعضهم ـ كيف يمكن للعقل النظري أن يضع ذاته موضع سؤال؟ أليس في هذا تناقض؟ الجواب للوهلة الأولى عن السؤال الأخير هو بالإيجاب. فعندما يضع العقل النظري ذاته موضع سؤال، فإنه بذلك يضع مبادئه ومعاييره موضع سؤال. ولكن في وضعه لها موضع سؤال، فإنه يجرد ذاته من كل ما يلزمه لوضع أي شيء على الإطلاق موضع سؤال. بمعنى آخر، توظيف العقل يعني توظيف مبادئه ومعاييره، أو بعضها على الأقل، وهذا ينطبق على توظيف العقل النظري، مثلما ينطبق على توظيف العقل الميتا ـ نظري. ولذلك فإن وضع مبادىء ومعايير العقل النظري موضع سؤال، لأنه يستوجب عدم إمكان توظيفها (أو تعليقها)، فإنه لا يمكن أن يكون شأناً من شؤون العقل النظري أو الميتا ـ نظري. إذن، إن مفهوم وضع العقل النظري ذاته موضع سؤال هو مفهوم متناقض: بمجرد أن يضع ذاته موضع سؤال فإنه لا يضع ذاته موضع سؤال.

إن النتيجة الأخيرة لا مفر منها إذا فهمنا العقل الميتا ـ نظري على نحو بحيث يعني توظيفه توظيف المبادىء إياها التي يتم تعليقها عن طريق توظيفه. هذا ما يحصل، مثلاً، عندما يوضع العقل بصفته عقلاً موضع سؤال. ففعل شيء كهذا هو بمثابة وضع موضع سؤال الشيء إياه الذي نحتاج إليه لوضع أي شيء على الإطلاق موضع سؤال. وهذا يعود إلى أن وضع أي شيء موضع سؤال يقوم على أسباب reasons معينة، وهذه الأسباب تجد مصدرها في العقل. من هنا يتضح أن وضع العقل بصفته عقلاً موضع سؤال يترتب عليه أن مصدر الأسباب لوضعه موضع سؤال هو نفسه موضع سؤال. ولكن من الواضح أنه لا يمكن وضع أي شيء موضع سؤال بموجب أسباب هي نفسها موضع سؤال، ولا يمكن لأسباب تصدر عما هو موضع سؤال سوى أن تكون هي نفسها موضع سؤال. ولذلك إذا كانت الأسباب لوضع العقل موضع سؤال تصدر عن العقل، إذن فإن هذه الأسباب نفسها هي موضع

سؤال. ولكن بما أنه لا يمكن وضع أي شيء موضع سؤال بموجب أسباب هي نفسها موضع سؤال، إذن فإن وضع العقل بصفته عقلاً موضع سؤال يستوجب عدم وضعه موضع سؤال. والمفارقة في هذا واضحة.

من الواضح، في ضوء ما سبق، أنه لا يمكن وضع العقل بصفته عقلاً موضع سؤال. لا يمكن، بمعنى آخر، أن يمارس العقل النقد الذاتي على نحو يجعل العقل بما هو عقل موضوعاً للنقد. ولكن ـ قد يتساءل بعض القراء ـ لماذا لا يمكن نقد العقل أو وضعه موضع سؤال من وجهة نظر غير عقلية، كما حاول أن يفعل الرومانطيقيون أو فلاسفة كهيدجر ودريدا؟ لماذا الإصرار على ضرورة أن يكون النقد صادراً من وجهة نظر عقلية؟ إن القضايا التي تثيرها تساؤلات كهذه ستعالج بالتفصيل في الفصل الأخير من هذا القسم من الكتاب. إذن، سأكتفي الآن بالقول إن النقد، بغض النظر عن موضوعه، يقوم على أسباب. ولكن الأسباب، كائنة ما كانت، تخضع للتقويم. بإمكاننا أن نسأل، مثلاً، بخصوصها ما إذا كانت أسباباً وجيهة أم غير وجيهة، قوية أم واهية، في محلها أم في غير محلها. وكما سنبين فيما بعد، فإنه ليس في حوزتنا أي معايير غير عقلية لتقويم الأسباب، أي لا وسيلة غير عقلية يمكن بواسطتها الوصول إلى أجوبة صحيحة أو معقولة عن أسئلة كالأخيرة. وإذا صح ما نقوله، إذن لا مفر من الوصول إلى النتيجة أن وضع العقل موضع سؤال هو شأن عقلي بالضرورة، أي أنه ممكن فقط من وجهة نظر عقلية. باختصار، إن العقل نفسه هو الذي يضع نفسه موضع سؤال، مما يعني أن وضع العقل بما هو عقل موضع سؤال يستوجب لجوء العقل إلى الأدوات العقلية إياها التي يصار إلى وضعها موضع سؤال لتزويده بالأسباب القمينة بوضعها موضع سؤال.

لتجنب المفارقة الأخيرة، لا مهرب من أن ننظر إلى نقد العقل لذاته أو لإعادته النظر في أدواته على أنه نقد جزئي فحسب أو إعادة نظر في

بعض أدواته، وليس في كلها. وهذا يعني أنه يمكن للعقل أن يمارس النقد الذاتي فقط إذا لم يشمل هذا النقد الأدوات العقلية التي توظف في عملية هذا النقد. كذلك لا يمكن، لأسباب واضحة، أن يطال هذا النقد المبادىء المنطقية الأساسية في أي حالة من الحالات. فالعقل الميتا ـ نظري، شأنه شأن العقل النظري، لا يمكنه أن يتخلى عن أدواته المنطقية في أي حالة من حالات ممارسته لأي نشاط من أنشطته. فإن هذه الأدوات المنطقية الممثلة بالمبادىء الأساسية للمنطق هي الشرط الذي لا غنى عنه للقيام بأي عملية من عمليات العقل النظري أو الميتا ـ نظري. إذن، وضعها موضع سؤال هو بمثابة وضع العقل النظري، بما هو عقل نظري، موضع سؤال. بمعنى آخر، لأن هذه المبادىء الأساسية للمنطق هي المبادىء النهائية للعقلانية، فإن وضعها موضع سؤال يجردنا من القدرة على نقد أو إعادة النظر في أي شيء من وجهة نظر عقلية. إنه، إذن، بمثابة تعليق للعقل النظري. ولكن إذا كان نقد أي شيء أو إعادة النظر فيه أو وضعه موضع سؤال غير ممكن إلّا من وجهة نظر عقلية، إذن لا مهرب من الاستنتاج أن ممارسة العقل النظري للنقد الذاتي لا يمكن أن تطال المبادىء الأساسية للمنطق.

العقل النظري والحقيقة

تناولنا حتى الآن الدور الذي يقوم به العقل النظري في مجال الاعتقاد والأدوات التي يزودنا بها لتحقيق المزيد من التماسك في اعتقاداتنا وتجنب الخطأ في تفسيراتنا. كذلك تناولنا مفهوم العقل الميتا ـ نظري ـ ارتداد العقل النظري على ذاته وحدود هذا الارتداد. في تناولنا لكل هذا، لم نتعرض على نحو مباشر لعلاقة العقل النظري بالحقيقة. إن هذا السؤال شديد الأهمية لأغراضنا كما سيتضح معنا فيما بعد في تناولنا لأولية العقل في الفصل الأخير من هذا القسم من الكتاب.

أول ما تجدر ملاحظته هنا، في تناولنا لعلاقة العقل النظري بالحقيقة، هو أن العقل النظري بما هو عقل نظري، وليس، مثلاً، بما هو عقل علمي أو فلسفي، ليس معنياً على نحو مباشر بالحقيقة. ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أنه ليس معنياً على نحو مباشر بإثبات صدق أي اعتقاد، من أي نوع كان، أو بتحقيق المعرفة في أي مجال من المجالات. وهذا، بدوره، يعني أنه ليس بين المبادىء الموجِّهة للعقل النظري أي مبدأ يحض على طلب الحقيقة، بغض النظر عن مضمونها. قد يكون دافعنا لطلب الحقيقة في مجال ما دافعاً عملياً خالصاً أو قد يكون الفضول هو هذا الدافع أو قد يكون شيئاً متصلاً بنظرتنا إلى المعرفة على أنها ذات قيمة في ذاتها ولذاتها. والعقل النظري، **مجرداً**، لا دور مباشراً له في تكوين أي دافع من هذه الدوافع.

إذا لم يكن البحث عن الحقيقة شأناً من شؤون العقل النظري، مجرداً، فإن هذا البحث، مع ذلك، في أي مجال من مجالات المعرفة، عديم المعنى إن انحرف عن مبادىء ومعايير العقل النظري. وإذا لم يكن العقل النظري يأمر بالبحث عن الحقيقة، إلّا أنه يأمر بضرورة التقيد بمبادئه ومعاييره حيث تدعو الحاجة إلى ذلك. ما يصدر عن العقل النظري، بمعنى آخر، هو أمر **شرطي**، وليس أمراً مطلقاً، أمر يتخذ الصورة الآتية: إذا كنتم حريصين على معرفة الحقيقة في مجال ما، إذن من الضروري أن تتقيدوا بمبادىء ومعايير معينة وأن تنهجوا نهجاً معيناً، إلخ. إذن، مثلما أن العقل النظري لا يأمر بالبحث عن الحقيقة، فإنه لا يأمر بمراعاة مستلزماته على نحو مطلق. إنه فقط ينبهنا إلى وجود علاقة ضرورية ـ علاقة تناسب طردي ـ بين مدى تقيدنا بمستلزمات العقل النظري وفرص نجاحنا في تجنب الخطأ في اعتقاداتنا وفي جعلها أكثر تماسكاً وأوفر حظاً في الصمود أمام النقد والاقتراب من الحقيقة. إنه يقدم مبادئه الموجهة ومعاييره ليصار إلى توظيفها عندما

تنشأ الحاجة إلى ذلك، ولكنه لا يفرض، في الوقت نفسه، شروط توظيفها. ففي غياب الحاجة إلى طلب الحقيقة، الذي يعني غياب الشرط الأهم لتوظيفها، لا يبقى أي دور للعقل النظري، إذ مهمته لا تشتمل، كما رأينا، على الحض على طلب الحقيقة على نحو غير مشروط. إن الحاجة إلى طلب الحقيقة تنشأ في ظل ظروف تتعلق بنا، من جهة، وبعالم الوقائع حولنا، من جهة ثانية، ولا علاقة مباشرة للعقل النظري بأيٍ من هذه الظروف. فعندما نواجه، مثلاً، بمشكلة يستوجب حلها توسيع دائرة معرفتنا لعالم الوقائع حولنا، أو عندما نكتشف معلومات جديدة تبدو مناقضة لاعتقاد أو أكثر من اعتقاداتنا، أو عندما نكتشف أن النتائج التي تترتب على اعتقاد من اعتقاداتنا تبدو متعارضة مع النتائج التي تترتب على اعتقاد آخر منها، فإننا نواجه بوضع يستدعي منا عمل شيء من النوع الذي يتضمن البحث عن الحقيقة أو الحقائق الخاصة بهذا الوضع. وما أن نواجه بوضع كهذا حتى يبدأ عمل العقل النظري.

قد يكون العقل النظري، في كثير من الحالات، هو دليلنا إلى وجود حاجة للبحث عن الحقيقة. فعلى سبيل المثال، قد يكتشف عالم فيزياء عن طريق استنباطه لبعض النتائج التجريبية المتضمنة في نظرية فيزيائية مسلّم بها أن هذه النتائج تتعارض مع بعض النتائج التجريبية التي تترتب على نظرية فيزيائية سواها مسلّم بها. إن العقل النظري هو الذي ينبهه، في هذه الحالة، إلى أن ثمة حاجة لعمل شيء ما، إما إعادة النظر في عملياته الاستنباطية، أو، في حال سلامة هذه العمليات، إيجاد اعتبارات وجيهة تبين أن التعارض المعني ليس تعارضاً حقيقاً، بل مجرد تعارض ظاهري، أو، في حال الفشل في إيجاد اعتبارات كهذه، إعادة النظر في النظرية الأجد أو في كليهما[٨]. ما يكشفه له العقل النظري هو أنه لا يمكن التسليم، في آن واحد، بنظريتين تتعارض النتائج المترتبة منطقياً على أيٍّ منهما مع النتائج المترتبة منطقياً على

الأخرى. وما يعنيه هذا، بالنسبة لمثالنا، هو أن العقل النظري هو الذي ينبه عالم الفيزياء إلى أنه لا يمكن الاستمرار بالتسليم بالنظريتين المعنيتين ما لم يُصَر إلى إيجاد طريقة لإزالة التعارض الظاهري بينهما. بمعنى آخر، إن العقل النظري هو الذي ينبهه إلى الحاجة للقيام بالمزيد من البحث والاستقصاء العلميين لمعرفة حقيقة التعارض، أي ما إذا كان مجرد تعارض ظاهري أم تعارضاً حقيقياً. ولكن وإن كان العقل النظري هو دليله إلى هذه الحاجة، إلّا أنه لا يولد الشروط التي تنشأ هذه الحاجة في كنفها. فهذه الشروط، كما هو واضح من مثالنا السابق، تتعلق بمضمون كلٍّ من النظريتين المعنيتين وما يترتب عليه من نتائج تخص عالم الوقائع التجريبية. وهذا يعني أن هذه الشروط تتعلق، جزئياً على الأقل، بعلماء الفيزياء، إذ إنهم هم الذين أعطوا لكل من النظريتين مضمونها، وهم الذين أولوا نتائج اختباراتهم على النحو الذي أوصلهم إلى التسليم بكلتيهما. إنهم، لا شك، وظفوا العقل النظري في سياق قيامهم بالتحقق من مدى تماسك كل من هاتين النظريتين مع المعرفة العلمية السابقة ومدى قدرتها على التفسير والتنبؤ. ولكن هذا لا يعني أن التعارض الذي افترضنا ظهوره فيما بعد في مثالنا هو من مسؤولية العقل النظري. إنه، في حال كونه تعارضاً حقيقياً، دليل إما على سوء استعمال للعقل النظري أو سوء استعمال للمنهج العلمي.

رأينا أن العقل النظري، مجرداً، ليس معنياً على نحو مباشر بالبحث عن الحقيقة في أي مجال من المجالات. إنه لا يأمرنا أو يدفع بنا للبحث عن الحقيقة، من أي نوع كانت، وإنما دوره يبدأ عندما **نختار**، لأسباب لا تتعلق بالعقل النظري بالذات، أن نبحث عن الحقيقة في مجال ما. فما أن نبدأ بحثاً كهذا؛ حتى نجد أنفسنا تحت إمرة العقل النظري الذي بدون مراعاة مستلزماته سيكون بحثنا عن الحقيقة عشوائياً وغير مضمون النتائج على الإطلاق. إن البحث عن الحقيقة، في أي مجال من مجالات المعرفة، يفترض مسبقاً حقيقة ميتا ـ نظرية أساسية،

ألا وهي أن ضمان كون البحث عن الحقيقة موثوق النتائج إلى حد معقول يتطلب مراعاة مستلزمات العقل النظري.

ما ينطبق على العقل النظري، مجرداً، لجهة عدم حضه على البحث عن الحقيقة، لا ينطبق على العقل النظري بوصفه، مثلاً، عقلاً علمياً أو عقلاً فلسفياً. العقل العلمي، التجريبي أو الرياضي، ليس مجرد ممارسة للتفكير النظري، بل هو ممارسة لهذا التفكير **بغية الوصول إلى الحقائق التي تقع ضمن مجاله**. إذن، هو تجسيد للعقل النظري، زائد كونه بحثاً عن حقائق من نوع معين. وشيء مماثل ينطبق أيضاً على العقل الفلسفي. لم يمارس أفلاطون أو أرسطو أو الأكويني أو ديكارت أو كنط التنظير الفلسفي إلّا بغية الوصول إلى حقائق ما. وحتى لو سلمنا بعدم وجود حقائق فلسفية وحصرنا دور الفلسفة في التحليل، كما يفعل فلاسفة التحليل المنطقي أو اللغوي، فإن مطلب الفيلسوف، في هذه الحالة، سيكون إيصالنا عن طريق التحليل إلى حقائق مفهومية أو ميتا - لغوية.

إذا لم يكن العقل مجرداً هو الذي يدفع بنا لطلب الحقيقة، إذن كيف نفسر تجسدات العقل النظري في العقل الفلسفي أو العلمي الذي يجعل الحقيقة مطلبه الأساسي؟ بمعنى آخر، أين نجد حلقة أو حلقات الوصل بين العقل النظري، بما هو عقل نظري، والعقل النظري، بما هو عقل فلسفي أو علمي؟ في جوابنا عن هذا السؤال، لا بد من العودة إلى ما ذكرناه سابقاً بخصوص تنوع الدوافع والأسباب لطلب الحقيقة. فقد يكون الفضول هو الدافع لطلب الحقيقة أو قد توجد أسباب عملية لطلبها أو قد تطلب الحقيقة لذاتها، وليس لأي سبب مستقل عنها. في الحالة الأخيرة، لا تكون للحقيقة، في نظر طلابها، سوى قيمة كامنة Intrinsic وواضح هنا أنه لا دافع أو سبب مما أتينا على ذكره هو من مستلزمات العقل النظري المجرد.

لعل أول محاولة لطلب الحقيقة كانت استجابة الإنسان لشعوره

بالتعجب إزاء الكون الذي حرك فضوله ورغبته في الفهم. هذا ينطبق بصورة خاصة على التأملات الفلسفية للفلاسفة قبل ـ السقراطيين في طبيعة ومنشأ الكون. لم تكن الكوسمولوجيا الإغريقية بداية التفلسف في الغرب فحسب، بل كانت أيضاً خطوة ضرورية في نشوء العلم. ولكن لا يجوز أن نغفل هنا أهمية الحاجات العملية في تفسير نشوء وتطور العلم بالذات. فالإنسان، في محاولته معالجة المشكلات التي واجهته، كان عليه أن يتعلم كيف يتعامل مع الطبيعة وكيف يخضعها لسد حاجاته المتطورة. ومع تعقّد حاجاته وتعقّد شروط حياته الاجتماعية تبعاً لذلك، نشأت الحاجة لتحقيق فهم أفضل للطبيعة ولابتكار وسائل أفضل لإخضاعها وللتنبؤ بتحولاتها. وفي هذه الحالة، أصبحت الشروط مهيأة لنشوء العقل العلمي المعتمد على الملاحظة المنظمة بدل التأمل الخالص. إذن، العلم الذي وجد بدايته في التأملات الكوسمولوجية للإغريق لم يكن ليتطور على النحو الذي عرفناه ويقطع صلته بماضيه التأملي لولا الضغوط المتواصلة للحاجات الإنسانية المتطورة التي ولدت من المشكلات ما استدعى حلها تحقيق فهم نظري للطبيعة. فالمعرفة العملية (معرفة الوسائل القمينة بتحقيق غايات معينة)، مع ازدياد تعقّد حاجات وظروف حياة الإنسان، لا يمكن أن تستغني عن المعرفة النظرية، معرفة القوانين الكلية التي تخضع لها الظواهر وتشكل الأساس لتنبئنا بها. ولكن من الجدير بالملاحظة أن العلم، بعد تطوره إلى الصورة التي نعرفه عليها اليوم، لم يقطع صلته بماضيه التأملي الخالص فحسب، بل إنه أيضاً تحرر، في طلبه الحقيقة، من الخضوع لمقتضيات الحاجات العملية للإنسان. العلم بصفته علماً يطلب الحقيقة لذاتها.

هوامش الفصل الثاني

(١) Gilbert Harman, **Reasoning, Meaning and mind,** (Oxford: Clarendon Press, 1999), pp. 13-18.

(٢) هذا هو جواب فلاسفة التجريبية المنطقية. القضايا الميتافيزيقية والدينية، بالنسبة إليهم، هي قضايا زائفة (أي لا دلالة معرفية لها). وقد بنوا موقفهم هذا على مبدأ التحقق Verifiability Principle الذي يجعل إمكان التحقق التجريبي من صدق أو علم صدق منطوق أي عبارة شرطاً ضرورياً وكافياً لاعتبارها ذات دلالة معرفية. أنظر، A. J. Ayer, **Language, Truth and Logic** (London: Gollancz, N. Y.: Dover, 2nd ed. 1946), chap.1.

(٣) لا يجوز الخلط هنا بين شرط القابلية للنقد و شرط القابلية للتكذيب الذي وضعه كارل بوبر (أنظر، الفصل الأول، هامش رقم ٧). فالشرط الأخير، كما فهمه بوبر، هو شرط ضروري وكاف لاعتبار منطوق أي عبارة ذا مدلول علمي. زد إلى ذلك أن التكذيب هو بالضرورة تكذيب تجريبي. ما هو مطلوب، بمعنى آخر، لامتلاك منطوق عبارة مدلولاً علمياً هو أن يكون بإمكاننا أن نحدد، من حيث المبدأ، الشروط التجريبية التي تكذبها. أما شرط القابلية للنقد فإنه ليس شرطاً لامتلاك مدلول علمي ولا يفترض، بطبيعة الحال، تماهي النقد مع النقد التجربي. مفهوم النقد واسع جداً هنا. ما هو مطلوب هو أن يحدد صاحب أي اعتقاد الشروط التي يمكن، من حيث المبدأ، أن تجعله يتراجع عن اعتقاده أو يشكك في اعتقاده، أي تجعل اعتقاده عرضة للنقد. إنه متروك له كلياً أن يحدد نوع الشروط، ولا يوجد ما يلزمه هنا بأن يحصر هذه الشروط في الشروط التجريبية.

(٤) Harman, op. cit., pp. 35-39.

(٥) يعود مفهوم النظرية الطفيلية إلى هارمن. أنظر، المصدرط السابق، ص ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ص ٣٢ ـ ٣٥.

(٧) ينفي كارل بوبر حتى وجود أي تطبيق لمفهوم الاستدلال الاستقرائي. الاستدلال، بالنسبة إليه، لا يمكن سوى أن يكون استنباطياً. انظر، **Karl Popper, the Logic of Scientific Discovery,** (New York: Science Editions, Inc., 1961), PP. 27-32 يختلف موقف بوبر عن موقف الذين ينكرون وجود منطق للاستقراء. ما ينكرونه ليس مشروعية مفهوم الاستدلال الاستقرائي أو إمكان تسويغ هذا النوع من الاستدلال، كما اعتقد ديفيد هيوم، مثلاً. إنهم فقط ينكرون وجود قواعد تتحكم بالاستدلال الاستقرائي بصورة مماثلة لما يصدق على الاستنباط. أنظر حول هذه المسألة، هارمن، مصدر سابق، ص ص ٢٧ ـ ٣٠.

(٨) من الطبيعي، في هذه الحالة، إعادة النظر في النظرية الأجد لأن لم تتوافر لها بعد نفس الفرص لاجتياز امتحان التكذيب التي توافرت للنظرية الأقدم. بمعنى آخر، نفترض هنا أن النظرية الأقدم، لأنها صمدت أمام محاولات عديدة لتكذيبها، تسوغ وضع عبء البرهان على أصحاب النظرية الأجد التي ما زال أمامها أن تجتاز العديد من امتحانات التكذيب.

في مفهوم العقل العملي

رأينا في الفصل السابق أن العقل العملي يتميز عن العقل النظري في وظيفته الأساسية. فبينما توظيف العقل النظري يستهدف إحداث تعديل في اعتقاداتنا أو الإبقاء عليها كما هي بحسب ما تقتضيه الاعتبارات الواقعية أو المنطقية أو المفهومية، فإن توظيف العقل العملي يستهدف إما إحداث تغيير في خططنا وأهدافنا أو الإبقاء عليها كما هي بحسب ما تقتضيه الاعتبارات الواقعية في ضوء تفضيلاتنا وكيفية ترتيبنا لها. العقل النظري، بمعنى آخر، معني بما ينبغي أن نتبنى من اعتقادات، بينما العقل العملي معني بما ينبغي أن نتبنى من غايات. وإذا كانت الاعتقادات هي المادة الأساسية للعقل النظري، فإن الرغبات هي المادة الأساسية للعقل العملي. ولكن كما أن القول إن الاعتقادات هي مادة العقل النظري لا ينفي أن يكون هناك أساس غير الاعتقاد لاستدلال اعتقاد أو مجموعة من الاعتقادات من مجموعة أخرى(*)، كذلك فإن القول إن الرغبات هي مادة العقل العملي لا ينفي أن يكون هناك شيء غير الرغبات أساساً لعمل الرغبات بصفتها أسباباً للأفعال القصدية.

(*) أساس يفسر كلاً من النتائج والاعتقادات المنطقية التي تجسد المبادىء الاستدلالية في صورة قضايا كلية.

بعض الفلاسفة الذين ما زالوا مقتنعين بوجهة نظر هيوم بخصوص العلاقة السببية بين الرغبات والأفعال لا يعترفون بإمكان وجود أي شيء مستقل عن الرغبات أساساً لتفسير عمل الرغبات بصفتها أسباباً للأفعال. إنهم يحاولون اشتقاق كل مسوغات الأفعال من الرغبات وحدها على أساس أن علل الأفعال ينبغي أن تكون من النوع الذي يحفز على الفعل أو يدفع إلى الفعل. والرغبات وحدها، في نظرهم، هي ما يمكن أن يقوم مقام الحوافز أو الدوافع. الاعتقاد وحده لا ينتج فعلاً. وبما أن الأفعال لا تنتج سوى عن دافع ما، إذن لا يبقى أمامنا سوى النظر إلى رغبات الفاعل على أنها كامنة وراء أفعاله ووحدها تحركه على الفعل.

لا اعتراض على مجرد الافتراض بأن ثمة رغبة دافعة وراء كل فعل قصدي. ولكن افتراض هذا شيء وافتراض أن كل مسوغات أو علل Reasons الأفعال مشتقة من الرغبات هو شيء آخر تماماً[1]. إن الافتراض الأخير يخلط بين نوعين من الرغبات، الرغبات التي يتوصل إليها الفاعل بعد شيء من التفكير واتخاذه قراراً بخصوصها والرغبات التي تفرض نفسها على الفاعل، شاء أم أبى. الرغبات التي هي من النوع الأخير لا دافع لها مستقل عنها، ولكن يمكن تفسيرها. الجوع، مثلاً، ينتج عن الحاجة إلى الطعام. رغبة واحدنا في أن يتناول الطعام، في هذه الحالة، ليست نتيجة قرار عقلي. فجأة ينتاب الشخص شعور بالجوع. ويوجد تفسير فسيولوجي لهذا الشعور، ولكن ما يفسره ليس هو ما يسوغ، من وجهة نظر الفاعل، طلبه للطعام. قد لا يكون الفاعل حتى مدركاً لطبيعة العوامل التي تفسر جوعه. لا يوجد لديه سوى جواب واحد عن السؤال: لماذا تطلب الطعام؟ وهذا الجواب هو أنه يشعر بالجوع. لا يوجد دافع آخر وراء دافع الجوع. ولكن لو افترضنا الآن أن هذا الشخص اكتشف أن ثلاجته خالية من المأكولات، إذن

كونه يشعر بالجوع سيشكل، في هذه الحالة، دافعاً له للتسوق. بمعنى آخر، إن رغبته في التسوق تجد أساسها، في هذه الحالة، في رغبته في سد جوعه. الفرق بين رغبته في سد جوعه ورغبته في التسوق واضح: في الحالة السابقة، لا يوجد شيء غير الرغبة في سد جوعه يسوغ، من وجهة نظره، طلبه للطعام، بينما العكس هو ما ينطبق على الحالة الأخيرة. إن رغبته في التسوق تجد أساسها في شيء مستقل عنها، في كونه يحتاج إلى الطعام وثلاجته خالية في المأكولات.

التعميم بأن وراء كل فعل رغبة ما هو تعميم صحيح فقط إذا أخذنا في الاعتبار بأن الرغبات تشتمل على الرغبات التي تأتي نتيجة قرار عقلي والرغبات التي تفرض نفسها على الفاعل عنوة. وصدق هذا التعميم لا يجوز أن يؤخذ سوى بمعنى واحد، أي بمعنى كونه ينص على أنه بغض النظر عن الدافع الذي يدفع الفاعل إلى القيام بفعل قصدي، فإن من المناسب، نظراً لاستهدافه تحقيق غرض معين، أن ننسب إليه الرغبة في تحقيق هذا الغرض. إنه لمجرد تحصيل حاصل أن من يقصد إلى تحقيق غرض ما يرغب في تحقيقه. ولكن صدق هذا التعميم لا يعني على الإطلاق أن الرغبة هي التي تفسر دائماً اندفاع الفاعل للقيام بما هو عازم على القيام به أو التي تسوغ عقلياً قيامه به.

الرغبات التي تأتي نتيجة قرار عقلي ليست دائماً من نوع الرغبة في التسوق التي أشرنا إليها في مثالنا السابق. أي أنها لا تجد أساسها دائماً في رغبات أخرى مستقلة عنها. في كثير من الحالات، نواجه بتعارض بين رغباتنا وما نعرف أنه ينبغي فعله. لنفترض، مثلاً، أن رغبتي الأقوى، والتي لم تأت نتيجة قرار عقلي، هي أن أشتري سيارة جديدة، على الرغم من أن سيارتي الحالية ما زالت في حالة جيدة ووضعي المالي لا يسمح بشراء سيارة جديدة. هنا يوجد تعارض واضح بين رغبتي في اقتناء سيارة جديدة وتقويمي للوضع الذي أنا فيه الذي يبين أنه ليس من الحكمة في شيء أن أشتري سيارة جديدة لعدم

وجود ضرورة لذلك، إضافة إلى كون وضعي المالي لا يسمح بذلك. قد أستسلم طبعاً لهذه الرغبة أو قد أتغلب عليها، بعد تفكير مترو في الوضع وأخذي في الاعتبار كل ما له علاقة بالقرار المزمع اتخاذه وما يترتب عليه في المدى البعيد. إن نتيجة هذا التفكير المتروي، في الحالة الأخيرة، ستكون توليد الرغبة لدي في الاستنكاف عن عمل ما لا ينبغي عمله وجعلها دافعي الأقوى. ما يدفعني، في هذه الحالة، لعدم عمل ما لا ينبغي عمله (أي لعدم شراء سيارة جديدة) هو تماماً ما يدفعني للتغلب على رغبتي السابقة، ألا وهو تقويمي العقلي للوضع الذي يشير بوضوح إلى ضرورة معاكستها.

عندما نأخذ في الاعتبار حالات من النوع الأخير، يتضح، عندئذ، لماذا قلنا إن الرغبات، وإن كانت تشكل مادة العقل العملي، إلّا أنها ليست دائماً المسوغات العقلية الأخيرة للأفعال القصدية. فقد يوجد في نهاية المطاف شيء غير الرغبات يقوم مقام المسوغات العقلية للأفعال، مثلما يوجد في الحالات المشمولة بالعقل النظري شيء غير الاعتقاد يسوغ استدلال اعتقاد من اعتقادات سواه.

العقل العملي بين الاستقراء والاستنباط

رأينا أن العقل العملي، بالمقارنة مع العقل النظري، معني بالإجابة عن أسئلة تتعلق بما ينبغي، أو بما هو مستحسن، استهدافه من غايات، وليس بما ينبغي اعتقاده. أن نفكر عملياً، عندما تنشأ الحاجة إلى ذلك، هو أن نعيد النظر في مقاصدنا، في خططنا وأهدافنا، وأن نحاول أن نتبين ما إذا كان ثمة أسباب وجيهة تسوغ تعديلها. ولكن أن نفكر نظرياً، بالمقابل، هو أن نعيد النظر في اعتقاداتنا وأن نحاول أن نتبين ما إذا كان ثمة أسباب وجيهة لتعديلها.

والسؤال الذي يثور الآن هو السؤال التالي: إذا كان العقل النظري، كما بينا في الفصل السابق، استقرائياً أكثر مما هو استنباطي، فما الذي

يمكن قوله، بالمقابل، عن العقل العملي؟ من الطبيعي ألا يكون العقل العملي ذا طبيعة استقرائية، على الرغم من أن للاستقراء دوره في حالات كثيرة من توظيفنا للعقل العملي. فكما سنرى بعد حين، أن ما نعتقده عن عالم الوقائع له أهميته في كثير من الحالات لغرض وصولنا إلى قرار بخصوص ما ينبغي عمله. وقد نجد في هذه الحالات، أو في بعضها، أن ثمة حاجة لإعادة النظر في اعتقاداتنا، مما يولد حاجة لتوظيف العقل النظري في سياق توظيفنا للعقل العملي. ولكن، مع ذلك، ليس العقل العملي، من حيث هو عقل عملي، ذا طبيعة استقرائية. فالغرض الأساسي من توظيفه ليس تحسين نظرتنا إلى عالم **الوقائع** بإحداث المزيد في تماسكها **التفسيري**، بل **تكوين من يقوم بتوظيفه لتصور لحياته** يكون، في آن واحد، متماسكاً تفسيرياً **ومنسقاً مع رغباته**. وتحقيق هذا الغرض قد يأتي إما نتيجة لتبني الوسائل القمينة بتحقيق غايات معطاة مسبقاً أو نتيجة لتبني غايات جديدة.

ولكن إذا لم يكن الاستقراء هو النموذج الأساسي للعقل العملي، فهل الاستنباط هو هذا النموذج؟ كثيرون أجابوا عن هذا السؤال بالإيجاب متأثرين بأرسطو الذي كان أول من طرح فكرة القياس العملي. Practical syllogism القياس طبعاً يتكون من حجج أو براهين استنباطية. ولذلك إذا اعتبرنا التفكير العملي قياسياً (أي لا يتجسد إلّا في أقيسة عملية)، إذن ما يترتب على ذلك هو أن التفكير العملي هو تفكير استنباطي من حيث ماهيته.

إن هذه النظرة إلى التفكير العملي نظرة خاطئة في اعتقادنا. ولكن حتى نبين ذلك، لنحاول، أولاً، أن نوضح ما المقصود بالقياس العملي.

في القياس العملي، كما في أي قياس من نوع آخر، يفترض وجود مقدمتين، على الأقل، ونتيجة واحدة[٢]. وحيث يوجد أكثر من مقدمتين، يكون القياس مركباً sorites لا بسيطاً، أي يتكون من سلسلة

من الأقيسة البسيطة. ولكن ما هو ذو أهمية لنا الآن هو الفرق بين القياس العملي والقياس النظري، مثلاً. في القياس النظري لا وجود سوى لقضايا ذات مضمون نظري. يفترض أن ننطلق في القياس النظري *من مقدمات تعبر عن اعتقادات صادقة إلى نتيجة تجد الضمان المطلق* لصدقها في صدق المقدمات وفي كونها متضمنة في هذه المقدمات مجتمعة. إذا سلمنا، مثلاً، بصدق المقدمتين، «الحديد معدن»، و«المعادن تتمدد بالحرارة»، إذن لا مفر منطقياً من التسليم بصدق النتيجة «الحديد يتمدد بالحرارة». ولأن المقدمتين نظريتان، إذن الشيء نفسه ينطبق على النتيجة، نظراً لكونها لا تحتوي على أي معلومات غير متضمنة في المقدمتين مجتمعتين. أما في القياس العملي، فلا يمكن أن تقتصر قضاياه على القضايا النظرية، بل قد لا نجد في بعض الأقيسة العملية حتى قضية نظرية واحدة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإن نتيجة القياس العملي، على الأقل بحسب تصور أرسطو، هي بمثابة فعل ما. إذا سلمنا، مثلاً، أن الإخلاص للأصدقاء ضروري للاحتفاظ بصداقتهم وأن زيداً يرى ضرورة في الاحتفاظ بصداقة أصدقائه، إذن لا بد لزيد أن يستنتج، على افتراض أنه يعتقد بصدق المقدمة الأولى، أن عليه أن يخلص لأصدقائه. إن ما يستنتجه من المقدمتين المذكورتين، بحسب التصور الأرسطي للاستدلال العملي، هو بمثابة حض نفسه على فعل ما هو ضروري لإظهار إخلاصه لأصدقائه. وهذه النتيجة لا يمكن أن تُستدل من مقدمات نظرية خالصة. إن ما ينطبق على زيد، في هذه الحالة، هو أنه يسلم بصدق المقدمة النظرية بأن الإخلاص للأصدقاء ضروري للاحتفاظ بصداقتهم وبالمقدمة المعيارية بأنه ينبغي الاحتفاظ بصداقاته. وتسليمه بهاتين المقدمتين، كما يبدو، يلزمه منطقياً بأن يستنتج أنه ينبغي أن يخلص لأصدقائه، أي أن يفعل كل ما من شأنه أن يظهر هذا الإخلاص. ولولا المقدمة المعيارية، لما كان بالإمكان استنباط النتيجة من مقدماتها، كائنة ما كانت. لو استبدلنا، مثلاً،

بالمقدمة المعيارية مقدمة تقول إن زيداً يرغب في الاحتفاظ بصداقاته، لما كان بالإمكان لزيد أن يستنبط النتيجة المعنية. الرغبة قد تدفعه إلى الفعل، وإن كانت هي رغبته الأقوى في الوضع المعني في مثالنا، فإنها قد تفسر سببياً حرص زيد، في كل ما يفعله، على إظهار إخلاصه لأصدقائه. ولكن الرغبة، وبغض النظر عن مدى فعاليتها السببية، لا يمكن أن تترجم إلى ضرورة معيارية على مستوى الأفعال التي ترتبط بها سببياً.

ما تجدر ملاحظته هنا هو أن القياس العملي بصفته مخطط تفسير يقوم في العلوم الاجتماعية بدور مماثل للدور الذي يقوم به الاستدلال النظري الاستنباطي في العلوم الطبيعية. يتبع التفسير في العلوم الطبيعية في حالات كثيرة أنموذج القانون الشامل Covering-Law Model إذا أردنا أن نفسر، مثلاً، لماذا ازداد حجم غاز معين، فإن تفسيرنا قد يتخذ الصورة الآتية:

حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته
حرارة الغاز كذا وكذا ازدادت
ولذلك ازداد حجم الغاز كذا وكذا

المقدمة الكبرى في الاستدلال الأخير تعبر عن قانون كلي، بينما المقدمة الصغرى تشير إلى توافر الشرط الذي يشكل سبباً كافياً لازدياد حجم أي غاز ـ بحسب ما ينص عليه القانون الكلي ـ في غاز محدد. أما النتيجة فإنها تشير إلى موضوع التفسير (أي ازدياد حجم الغاز المعني). وموضوع التفسير هذا مستنبط من المقدمتين المذكورتين. يتضح هذا أكثر إذا وضعنا المقدمة الكبرى في صورة قضية شرطية فيتخذ الاستنباط، في هذه الحالة، الصورة الآتية:

إذا ازدادت حرارة غاز، إذن ازداد حجمه.
ازدادت حرارة الغاز كذا وكذا.
إذن، ازداد حجم الغاز كذا وكذا.

القياس العملي بصفته مخطط تفسير ذو صورة مماثلة. الفرق يكمن في أن ما يراد تفسيره هو فعل أو سلوك معين يستهدف تحقيق غاية ما. فإذا أردنا أن نفسر، مثلاً، لماذا يقلل زيد من أكل الأطعمة الدسمة، فقد يكون الجواب هو أنه يرغب في التخفيف من وزنه وأنه يعتقد أن الإقلال من تناول الأطعمة الدسمة ضروري للتخفيف من الوزن. هنا يتخذ التفسير الصورة الاستنباطية الآتية:

إذا كانت رغبة الشخص الأقوى هي التخفيف من وزنه،
إذن سيفعل هذا الشخص ما هو ضروري لتحقيق ذلك
الإقلال من تناول الأطعمة الدسمة ضروري للتخفيف من الوزن
الرغبة الأقوى لزيد هي التخفيف من وزنه
زيد يعرف أن الإقلال من تناول الأطعمة الدسمة ضروري للتخفيف من الوزن

ولذلك يقلل زيد من تناول الأطعمة الدسمة.

من الواضح هنا أن ثمة أكثر من مقدمة نظرية في هذا الاستدلال. فالمقدمة الأولى، مثلاً، تربط، سببياً، بين الرغبة والفعل، والثانية تربط، سببياً، بين التخفيف من الوزن والإقلال من تناول الأطعمة الدسمة. والمقدمتان الأخريان تصفان زيداً، ما يرغب في تحقيقه وما يعتقد أنه ضروري لتحقيقه. ولكن ما يجعل هذا الاستدلال عملياً وليس نظرياً هو أن كون زيد يرغب في تحقيق غاية ما (أي التخفيف من وزنه)، فإن اعتقاده أن الإقلال من تناول الأطعمة الدسمة ضروري لتحقيق هذه الغاية يترجم إلى **ضرورة عملية**، ضرورة الإقلال من تناول الأطعمة الدسمة.

المماثلة بين دور الاستدلال العملي في تفسير الأفعال ودور الاستدلال النظري في تفسير الظواهر الطبيعية مقصورة على الحالات التي تكون فيها المقدمة الكبرى في الاستدلال العملي مشيرة إلى موضوع للرغبة أو لشيء مراد. في حالات كهذه، تذكر المقدمة الكبرى

غاية الفعل وتذكر الصغرى وسيلة ما قمينة بتحقيق هذه الغاية، فتكون النتيجة العملية لهاتين المقدمتين هي فعل معين، أي استعمال الوسيلة لتحقيق أو تأمين تحقيق الغاية. هنا ينمذج العقل العملي على العقل الوسائلي Instrumental Reason ولكن ليست كل الأقيسة العملية من هذا النوع. فالأقيسة العملية لأرسطو، مثلاً، تدرج شيئاً محدداً أو فعلاً محدداً تحت مبدأ عام أو قاعدة عامة تنص على ما هو خير لنا أو ما هو واجبنا. إن الاستدلال العملي، بحسب التصور الأرسطي، معني بالسلوك القصدي أو الغائي، بعامة. وعلى الرغم من أن أرسطو اعتبر هذا النوع من السوك منطوياً على استدلال عملي، إلّا أن فهمه له يختلف، مثلاً، عن فهم هيغل الذي شاركه في نظرته إلى هذا السلوك بصفته ينطوي على استدلال عملي. ففي عمله **المنطق** لم يول هيغل أي أهمية للمبادىء المعيارية في تفسيره للفعل الغائي. إنه نظر إلى الفعل الغائي على أنه ينطوي على استدلال عملي ينطلق من وضع الفاعل نصب عينيه تحقيق غاية معينة وينتهي إلى موضعة الغاية في الفعل من خلال إدراك الفاعل العلاقة الموضوعية بين الوقائع الطبيعية وموضعة الغاية في الفعل. وفي محاضراته في فلسفة التاريخ طبق هيغل نفس الفكرة على السيرورة التاريخية بصفتها تحقيقاً للغايات المحايثة للعقل المطلق من خلال الأفعال الفردية والجمعية. ولا شك أن تصور هيغل للأفعال الغائية كان له أثره في فكر ماركس والماركسيين عموماً.

نظرية القرار ونقدها

إذا كانت للغايات أهمية خاصة في التفكير العملي، كما فهمنا من أرسطو وهيغل، فإن السؤال الذي يواجهنا الآن هو ما إذا كان ثمة غاية واحدة تخضع لها كل الغايات الأخرى أم أن هناك تنوعاً من الأشياء المختلفة وظيفياً كالرغبات، والقيم، والأهداف، والمقاصد، والالتزامات، والمبادىء وغير ذلك. إن الجواب الذي يعطيه بعضهم

(جون ستوارت مل وجرمي بنتام، مثلاً) هو أنه ينبغي، على الأقل في الحالات التي تستدعي منا القيام بأفعال أخلاقية، أن نضع غاية واحدة أخيرة نصب أعيننا، ألا وهي تحقيق أكثر ما أمكن من النفع لمجموعة *الأفراد الذين سيتأثرون بنتائج أفعالنا*. يتخذ هذا الجواب صيغة أخرى ومختلفة إلى حد كبير في نظرية القرار Decision Theory الحديثة. فعلى سبيل المثال، ينطلق فون نومان Von Neumann ومورغنستيرن Morgen Stern[*]، من افتراض مل وبنتام أن الغاية الأخيرة هي تحقيق أكثر ما أمكن من النفع، ولكنهما لم يكونا معنيين بالأفعال الأخلاقية، بخاصة، بل بالأفعال العقلانية من وجهة نظر عملية[٣]. إن نظريتهما التي أصبحت أنموذجاً للعقلانية في الاقتصاد تفترض أن ما يستوجبه العقل العملي من أينا هو ألا يكون هناك دافع لأفعاله سوى تحقيق المصلحة الخاصة، وبالتالي، تحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة أو أقل ما أمكن من الضرر لذاته. إن الحالات التي تستدعي تطبيق نظرية القرار هي الحالات التي يواجه واحدنا فيها بأكثر من بديل للاختيار. لكل بديل، إذا اختير، نتيجة أو نتائج ما يمكن تحديد قيمة المنفعة utility value الكامنة فيها. لنفترض، للتبسيط، أن واحدنا مواجه ببديلين للاختيار، ب١ وب٢. كيف يمكننا هنا أن نصل إلى قرار عقلاني بخصوص أيهما نختار؟ إن علينا، أولاً، أن نقرر القيمة المنفعية لكل من ب١ وب٢. كيف نقرر ذلك؟ هنا يفترض أصحاب نظرية القرار أن بإمكاننا أن نحدد الاحتمالات الشرطية Conditional probabilities لكل نتيجة ممكنة لاختيار ب١ وكذلك لاختيار ب٢. وبهذا نستطيع أن نحدد المكسب (القيمة المنفعية) المتوقع من كل نتيجة من النتائج الممكنة لاختيار ب١ عن طريق ضرب القيمة المنفعية لهذه النتيجة باحتمال حصولها. وبإمكاننا، بصورة مماثلة، أن نحدد القيمة المنفعية المتوقعة لكل نتيجة

(*) مؤسسا نظرية القرار الرياضية.

من النتائج الممكنة لاختيار ب٢. والآن، حتى نحدد القيمة المنفعية المتوقعة لكل اختيار، فإننا لا نحتاج سوى إلى جمع قيم المكاسب المتوقعة لكل نتيجة من النتائج الممكنة لهذا الاختيار. وأخيراً، ما يستوجبه العقل العملي هو أن نختار البديل ذا القيمة المنفعية الأعلى. وفي حال تساوي القيمة المنفعية المتوقعة لِـ ب١ مع القيمة المنفعية المتوقعة لِـ ب٢، فإن اختيار أيهما مسوغ من منظور العقل العملي.

إن الخطأ الأساسي في نظرية القرار يكمن في مساواتها بين الإنسان الاقتصادي Economic Man والإنسان العقلاني. الخطأ في هذه المساواة مزدوج. فمن جهة، إن هذه المساواة تفترض أن ثمة غاية واحدة أخيرة لكل البشر، ألا وهي تحقيق أكثر ما أمكن من المنفعة. بمعنى آخر، إنها تفترض أنه لا دافع لأفعال الفرد أقوى من رغبته في تحقيق أكثر ما أمكن من النفع لذاته. ومن جهة ثانية، فإنها تفترض أن من يتسم بالعقلانية العملية هو من يتصرف تماماً كالإنسان الاقتصادي، أي من يطبق نظرية القرار، كما وصفناها، في الحالات التي يواجه فيها بأكثر من بديل للاختيار. الافتراض الأول لا تؤيده الدراسات التجريبية، بل إن الدراسات التجريبية التي أجريت حديثاً تبين أن العكس هو الصحيح في كثير من الحالات. فمن بين الأشياء التي بينتها هذه الدراسات أن الأفراد، عندما يواجهون بتعارض بين تحقيق المصلحة الشخصية والعمل بموجب الاعتبارات الأخلاقية، فإنهم لا يختارون دائماً العمل بموجب ما تقتضيه مصلحتهم[٤].

والافتراض الثاني يتجاهل عدة أمور أساسية. الأمر الأول هو أن البشر العاديين، مهما حرصوا على تجنب الخطأ في تقديرهم لاحتمالات نتائج أفعالهم ولمقدار المنفعة المترتبة على كل واحدة من هذه النتائج، فإنهم نادراً ما ينجحون في تجنب هذا الخطأ. لا يوجد أي ضمان لديهم أنهم مصيبون في تقديراتهم أو حتى أنهم يقتربون من الصواب، مما يعني أن تطبيقهم منهج نظرية القرار هو ضرب من

المقامرة. ولكن هل المقامرة هي من العقلانيّة العملية في شيء؟ والأمر الثاني هو أن هناك حالات كثيرة لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، تطبيق منهج نظرية القرار عليها. فحتى لو افترضنا إمكان إيجاد نظرية في المنفعة تمكننا من الوصول إلى تقديرات صائبة لاحتمالات نتائج أفعالنا ولمقدار المنفعة المترتبة على كل نتيجة، فإن هذا وحده لا يضمن وصولنا إلى تقدير صائب لمقدار المنفعة المترتبة على أي فعل من هذه الأفعال. فكل فعل من الأفعال تترتب عليه نتائج عديدة، وفي كثير من الحالات لا يوجد تناسب بين هذه النتائج. لنفترض، مثلاً، أن الفعل الذي أزمع على القيام به تترتب عليه نتيجتان، الخسارة المادية وراحة الضمير. قد يكون هذا الفعل، مثلاً، هو دفع الضرائب الباهظة التي استحقت علي، على الرغم من أن بإمكاني التهرب من دفعها دون أن يُكتشف أمري. دفع هذه الضرائب سيشكل خسارة مادية لي، ولكنه، في الوقت نفسه، سيريح ضميري. من الواضح هنا أنه لا تناسب بين الخسارة المادية وراحة الضمير، مما يعني أنه ليس ممكناً نظرياً حساب مقدار المنفعة المترتبة على القيام بهذا الفعل. فحتى لو استطعنا أن نحسب مقدار المنفعة المترتبة على راحة الضمير ومقدار اللامنفعة المترتبة على الخسارة المادية، فإنه لن يكون بمقدورنا أن نطرح الواحد من الآخر لنقرر مقدار المنفعة (أو اللامنفعة) المترتبة على الفعل المعني. فبسبب عدم وجود تناسب بين راحة الضمير والخسارة المادية، فإنه لا يمكن قياسهما بنفس الوحدات.

يضعنا هذا أمام مسألة ثالثة تظهر خطأ توحيد نظرية القرار بين الإنسان العقلاني والإنسان الاقتصادي. هذه المسألة تتعلق بكون اختياراتنا وتفضيلاتنا، على المستوى العملي، لا يمكن، في كثير من الحالات، أن تقوم على معايير كمية. ففي حالات من النوع الذي لا يكون فيه تناسب بين البدائل المختلفة لاختياراتنا أو تفضيلاتنا، لا يمكننا، كما أوضحنا في الفقرة السابقة، أن نقيس هذه البدائل بنفس

الوحدات. ولذلك لا يمكن، حتى نظرياً، تفضيل بديل على البدائل الأخرى على أساس أن المنفعة المتوقعة لاختيار هذا البديل تفوق المنفعة المتوقعة لاختيار أي بديل آخر. ولذلك فإن العقلانية العملية، في حالات كهذه، لا يمكن أن تستوجب تأسيس اختياراتنا أو تفضيلاتنا على اعتبارات كمية، لأن هذا يكون بمثابة استوجابها عمل المستحيل. فإذا كان عليّ أن أختار، مثلاً، بين العمل بموجب الاعتبارات الأخلاقية والعمل بموجب اعتبارات المصلحة الشخصية أو بين ما يزيد حياتي الروحية غنى وبين ما يزيد مكاسبي المادية، فإنه ليس من العقلانية في شيء أن أتصرف كالإنسان الاقتصادي وكأن هناك تناسباً بين البديلين. إن ما يستوجبه العقل العملي، في حالات كهذه، هو أن أفاضل بين البديلين على أساس كيفي، لا كمي.

قد يعترض أصحاب نظرية القرار على أساس أنه يمكن إيجاد معيار كمي للمفاضلة حتى في هذه الحالات. اقترح بعضهم، مثلاً، معيار الاكتفاء أساساً للاختيار أو التفضيل في حالات من هذا النوع كما في الأنواع الأخرى. الشيء الأساسي، في أي حالة نواجه فيها بعدة بدائل للاختيار، هو أن نقرر أي بديل بينها تعطينا نتائج اختياره قدراً من الاكتفاء يفوق القدر المتوقع لنتائج اختيار أي بديل آخر. وبعد أن نصل إلى تقرير ذلك، يصبح واضحاً أن هذا البديل هو ما ينبغي اختياره.

إن الاقتراح الأخير يفترض أنه يمكن من حيث المبدأ قياس الاكتفاء. كذلك فإنه يفترض أن الاكتفاء، بغض النظر عن مصدره، يقاس بنفس الوحدات. فسواء كان هذا الاكتفاء ناتجاً عن قراءتي لمحاورات أفلاطون أو عن استماعي للموسيقى الكلاسيكية أم عن تناولي طعاماً شهياً أو ممارستي الرياضة، فإنه يقاس بنفس الوحدات. وهذان الافتراضان مشكوك فيهما إلى حد كبير. ولكن حتى لو سلمنا بأن الاكتفاء قابل للقياس وأنه يقاس بنفس الوحدات، بغض النظر عن مصدره، فإن ذلك لن يقرّبنا قيد أنملة من توحيد نظرية القرار بين

العقلاني والإنسان الاقتصادي. سبب ذلك بسيط. إن مقدار الاكتفاء يتوقف على مدى تحقق الرغبات. ثمة تناسب طردي بين مقدار الاكتفاء لشخص ما ومدى تحقق رغباته. ولكن، كما بينا في السابق، الرغبات نوعان، نوع يشتمل على رغبات لا نصل إليها عن طريق قرار عقلي ونوع يشتمل على رغبات نصل إليها عن طريق قرار عقلي. قد تكون رغباتي الحالية التي لم أتوصل إليها عن طريق قرار عقلي هي في أساس اختياري لنمط هيدوني من الحياة. ولكن هذا وحده لا يعني أن اختياري هذا هو اختيار عقلاني. قد يكون الاختيار العقلاني، في هذه الحالة، هو محاولة التغلب على رغباتي الحالية أو تعديلها على نحو ما لقناعتي أن إغناء حياتي الروحية شيء مستحسن لذاته، أي أنه ذو قيمة كامنة. إن محاولتي التغلب على رغباتي الحالية أو تعديلها على نحو يفسح المجال لي لتطوير حياتي الروحية وإغنائها لن تكون، في هذه الحالة، قائمة على كوني أبحث عن اكتفاء يفوق الاكتفاء المتولد عن إشباع رغباتي الهيدونية، بل على كون الحياة الروحية، موضوعياً، تبدو لي ذات قيمة أعلى من الحياة الهيدونية. ما أحاوله هنا هو إضعاف رغباتي الهيدونية وتنمية رغباتي الروحية وتقويتها على حساب السابقة لأسباب تتعلق بطبيعة كلٍ من هذين النوعين من الرغبات، وليس لأسباب ذاتية.

إضافة إلى ذلك، ثمة حالات للاختيار العقلاني، على المستوى العملي، لا يمكن تطبيق معيار الاكتفاء الذاتي عليها. إن حالات من هذا النوع هي على العموم حالات نواجه فيها بمعضلة أخلاقية. عندما يكون علي، مثلاً، أن أختار بين العمل بما أوصاني به والدي وهو على فراش الموت وعدم العمل بهذه الوصية لأسباب أخلاقية اعتبرها أهم، فإنني أكون، في هذه الحالة، مواجهاً بمعضلة أخلاقية. لنفترض أن وصيته التي وعدته بتنفيذها هي التبرع بكل أمواله لجامع القرية ليصار إلى استعمالها لبناء جامع جديد، على الرغم من عدم وجود حاجة

حقيقية لجامع جديد. لنفترض أيضاً أنني، بعد موته وحصولي على كل ممتلكاته باعتباري وريثه الوحيد، أخذت أفكر ملياً في وصيته ووصلت إلى قناعة أن عدم العمل بها واستعمال أمواله لإقامة مبنى جديد لمدرسة البلدة يحقق منفعة أكبر، خصوصاً وأن مبنى المدرسة القديم لا يكفي مطلقاً، من أوجه عديدة، لغرض توفير الأجواء المناسبة للتعليم. لا شك أن عدم العمل بوصيته مخالف لبعض الاعتبارات الأخلاقية. ثمة اعتباران أخلاقيان، على وجه التحديد، لتنفيذ وصيته. الاعتبار الأول هو أنني وعدته بتنفيذها، والوعد ملزم. والاعتبار الثاني هو أن من حقه التصرف بممتلكاته على النحو الذي يراه مناسباً. ولكن من الواضح أيضاً أن التبرع بأمواله لغرض بناء جامع جديد، في حين يمكن توظيفها لتحقيق منفعة عامة تفوق بكثير أي منفعة قد تنشأ عن تنفيذ وصيته، هو أيضاً مخالف لبعض الاعتبارات الأخلاقية. ولذلك أجد نفسي هنا مواجهاً بخيارين، كلٌّ منهما يقوم على اعتبارات أخلاقية. كيف أختار بينهما في نهاية الأمر مسألة تتوقف على ما إذا كنت أرى أن الاعتبارات الأخلاقية لاحترام وتنفيذ وصية والدي مبطلة للاعتبارات الأخلاقية لعدم تنفيذها أم العكس هو الصحيح. إن توظيفي العقل العملي، في هذه الحالة، للوصول إلى قرار لا يعطي أي وزن لرغباتي وما قد يحقق لي اكتفاء ذاتياً وما شابه ذلك. إن ماله وزن هنا هو فقط ماله أهمية لغرض تبين أي خيار من الخيارين يحظى بدعم أخلاقي أقوى.

القياس العملي والعقل العملي

لننتقل الآن إلى الإجابة عن سؤالنا الأساسي: هل ما يسمى بـ «القياس العملي» يمثل عمل العقل العملي؟ القياس، كما رأينا، أعملياً كان أم من نوع آخر، يتضمن استنباط نتيجة من مقدمات مسلّم بها. عندما نقوم بعملية استنباطية، لا اعتبارات لها أي أهمية خارج حدود العلاقة بين المقدمات والنتيجة. إن علاقة التضمن الاستنباطي، كما بينا

في الفصل السابق، وتيرية بمعنى أنها لا تتأثر مطلقاً بإضافة مقدمات جديدة. ولكن في توظيفنا للعقل العملي لا نبدأ بمقدمات محددة نسلّم بصدقها، بل نبدأ باعتقاداتنا، وخططنا، ومقاصدنا بكاملها، مثلما في توظيفنا للعقل النظري نبدأ بكل ما في حوزتنا من اعتقادات. والغرض في كلا الحالتين ليس الوصول إلى النتائج المترتبة منطقياً على ما يشكل منطلقنا، بل أن نبين ما إذا كان ثمة حاجة حقيقية لإعادة النظر فيما هو معطى لنا مسبقاً، وبالتالي لتعديله على نحو أو آخر. لا ننطلق هنا، إذن، من مقدمات ثابتة لنرى ما الذي يترتب استنباطياً عليها، لأن النتيجة التي قد نتوصل إليها، بعد توظيفنا للعقل النظري أو العملي على حد سواء، هي ضرورة إعادة النظر في مقدماتنا أو الإبقاء عليها كما هي، بحسب ما يتبين لنا في ضوء الاعتبارات العقلية. وكائنة ما كانت هذه النتيجة، فإنها تتعلق بما ينبغي أن نفعله بمقدماتنا وليس بما يترتب استنباطياً على هذه المقدمات.

للمزيد من التوضيح، لنتأمل في بعض حالات توظيفنا للعقل العملي. أول ما نلاحظه هنا هو أن توظيفي العقل العملي، في كثير من الحالات، يحتاج إلى توافر شرط أساسي، ألا وهو ظهور اعتبارات تبدو للوهلة الأولى مستوجبة لإعادتي النظر في اعتقاداتي، وخططي، ومقاصدي. إذا عدنا إلى المثال الأخير المتعلق بالمعضلة الأخلاقية التي واجهتني، ما نلاحظه هو أن ما أبدأ منه لا يتجاوز اعتقاداتي، وخططي، ومقاصدي التي من بينها الاعتقاد بأن الوعد ملزم وأن التقيد بوصية الأموات يقوم على اعتبارات أخلاقية، مثلما أن خدمة المصلحة العامة تقوم على اعتبارات أخلاقية. ومن بينها أيضاً نيتي في أن أحترم وصية والدي وأن أفي بوعدي له بتنفيذها. ولكن بعد موت والدي أخذت أفكر في مسألة تنفيذي لوصيته فظهر لي من خلال هذا التفكير أن تنفيذها، وإن كان يتسق مع اعتقادي بضرورة الوفاء بالوعود وضرورة التقيد بوصية الأموات، إلّا أنه لا يتسق مع اعتقادي بضرورة خدمة

المصلحة العامة في حال كون الفرصة متاحة لفعل ذلك. هنا، إذن، نشأت الحاجة لإعادة النظر في اعتقاداتي ومقاصدي للوصول إلى قرار أخلاقي بخصوص تنفيذ أو عدم تنفيذ وصية والدي. أول ما تقودني إليه إعادة النظر هذه هو ضرورة تعديل اعتقاداتي الأخلاقية بحيث تشتمل الآن على الاعتقاد الإضافي بأن ضرورة الوفاء بالوعود، مثل ضرورة التقيد بوصية الأموات، ليست ضرورة مطلقة. بمعنى آخر، لا يوجد إلزام مطلق بالتقيد بأي وعد أو بالتقيد بأي وصية، وذلك لأنه قد توجد اعتبارات أخلاقية لعدم فعل ذلك مبطلة للاعتبارات الأخلاقية لصالح فعله. إن هذا التعديل يضعني على قاب قوس من تعديل مقاصدي أيضاً. كل ما أحتاج إليه الآن لتعديل الأخيرة هو إيجاد اعتبارات أخلاقية لعدم تنفيذ وصية والدي مبطلة للاعتبارات الأخلاقية لصالح تنفيذها. ففي حال إيجادي لاعتبارات كهذه، يصبح من الضروري إجراء تعديل آخر على اعتقاداتي بحيث تشتمل الآن على الاعتقاد الإضافي بأن الاعتبارات الأخلاقية لعدم تنفيذ وصية والدي أقوى من الاعتبارات الأخلاقية لصالح تنفيذها. وبإضافة هذا الاعتقاد، أجد أن من الضروري أن أعدل في مقاصدي أيضاً، منعاً للتعارض بين اعتقاداتي ومقاصدي. بمعنى آخر، أجد من الضروري أن أحذف قصدي الأصلي، ألا وهو قصدي بأن أنفذ وصية والدي، وإحلال القصد المضاد له مكانه.

هل هذا التعديل ـ قد يتساءل بعضهم ـ محتوم فعلاً؟ لنفترض أن بين اعتقاداتي الأصلية اعتقاداً آخر مؤداه أنه ليس من الضروري العمل بموجب الاعتبارات الأخلاقية الأقوى، ألا يكفي هذا الاعتقاد لجعل قصدي الأصلي متسقاً مع اعتقاداتي المعدلة؟ جوابي هو أنه لو كان هذا الاعتقاد بين اعتقاداتي الأصلية التي لا يعاد النظر فيها لما كنت أواجه بمعضلة أخلاقية، بدئياً، ولما كان ثمة أي معنى لتوظيفي العقل العملي على النحو الذي وصفناه. إذن، ما دمنا نفترض، بدئياً، أن توظيفي

العقل العملي هو لحل معضلة أخلاقية، فإن هذا يعني أنني بصدد اتخاذ قرار أخلاقي، أي يقوم على اعتبارات أخلاقية. وفي هذه الحالة، إذا وصلت إلى قناعة بأن الاعتبارات الأخلاقية الأقوى هي لصالح عدم تنفيذ وصية والدي، إذن لن أكون متسقاً مع ذاتي إذا احتفظت بقصدي الأصلي الذي هو تنفيذ وصية والدي.

ما يتضح من مثالنا الأخير هو أن القرار الأخلاقي الذي أتوصل إليه ليس ما يترتب استنباطياً على المقدمات التي انطلقت منها في الأصل، بل ما يترتب على تعديلها على النحو الذي وصفناه. وهذا بعيد جداً عن النمط الاستنباطي، لأن الأخير يفرض انطلاقنا من مقدمات ليس صدقها موضع سؤال إلى النتيجة المترتبة منطقياً على هذه المقدمات. لا يجوز التسرع في الاستنتاج هنا أن لا دور للاستنباط في سياق توظيف العقل العملي. لا شك أن له دوره في سياق توظيف العقل العملي، مثلما له دوره، كما بيّنا في الفصل السابق، في سياق توظيف العقل النظري. ففي الحالات التي يبدو لنا فيها، مثلاً، افتقار اعتقاداتنا أو خططنا أو مقاصدنا للتماسك السلبي، فإنه قد يكون من الضروري اللجوء إلى الاستنباط للتأكد مما إذا كان عدم التماسك هذا ظاهرياً فقط أم أنه حقيقي. بمعنى آخر، إذا لم يكن عدم التماسك هذا واضحاً بذاته، ولكننا، مع ذلك، لا نكون ذوي قناعة تامة بأنه غير موجود، فإن هذا يستدعي منا أن نقوم بعمليات استنباطية، قد تكون شديدة التعقيد أحياناً، للتأكد من وجوده أو عدم وجوده. ولكن توظيف العقل العملي، في حالات كهذه، لا يقتصر على الاستنباط، لأن المشكلة الأساسية التي يواجهها العقل العملي، في مثل هذه الحالات، هي كيف نتجنب عدم التماسك هذا، في حال تأكدنا من وجوده. لنفترض أنني اكتشفت عن طريق الاستنباط أن النتائج المترتبة منطقياً على تنفيذ خطة من خططي تتعارض مع النتائج المترتبة على تنفيذ خطة أخرى من خططي. إن اكتشافاً كهذا يستوجب مني أن أعيد النظر في خططي لكي أتبين ما إذا

كان بالإمكان تجنب عدم تماسكها مع بعض عن طريق تعديل بعضها أم أن تجنبه يستوجب التخلي عن خطة من الخطتين المتعارضتين والاحتفاظ بالأخرى. إن عمل العقل العملي، في الواقع، يبدأ من اكتشاف التعارض المعني عن طريق الاستنباط. بمعنى آخر، الاستنباط هو مجرد خطوة أولى في سيرورة توظيفنا للعقل العملي، ولكنه ليس متمادياً مع هذه التوظيف. إن الهدف الأساسي للعقل العملي، في هذه الحالة، هو تجنب التعارض المعني سواء عن طريق تعديل خطة من الخطتين أو عن طريق التخلي عن خطة والاحتفاظ بالأخرى.

قد يكون الاستنباط في بعض حالات توظيفنا للعقل العملي هو خاتمة هذا التوظيف. فإذا عدنا إلى مثالنا السابق المتعلق باتخاذ قرار بخصوص تنفيذ أو عدم تنفيذ وصية والدي، فإن ما نلاحظه هو أن وصولي إلى القرار الأخلاقي بعدم تنفيذها يتضمن استعمال الاستنباط خطوةً أخيرة. فبعد اكتشافي ضرورة تعديل اعتقاداتي على النحو الذي بيناه، تبين لي أن هذا التعديل يتعارض مع نيتي الأصلية في أن أنفذ وصية والدي، بالإضافة إلى نيتي في أن أعمل بموجب الاعتبارات الأخلاقية. إذن الخطوة الأخيرة في سيرورة توظيفي للعقل العملي هي خطوة استنباطية بالمعنى التالي: ما دامت الاعتبارات الأخلاقية لصالح عدم تنفيذ وصية والدي هي الاعتبارات الأقوى، وما دام قصدي الثابت، في هذه الحالة، هو أن أتخذ القرار الذي تمليه الاعتبارات الأخلاقية الأقوى، إذن فإن هذا يستوجب منطقياً اتخاذي قراراً بعدم تنفيذ وصية والدي والتخلي عن قصدي الأصلي. لو اتخذت قراراً معاكساً، محتفظاً بقصدي الأصلي، لكان هذا متعارضاً منطقياً مع اعتقادي الجديد الذي توصلت إليه عن طريق توظيفي للعقل العملي بأن الاعتبارات الأخلاقية لصالح عدم تنفيذ وصية والدي هي الأقوى، بالإضافة إلى اعتقادي أن القرار الأخلاقي ينبغي أن يقوم على الاعتبارات الأخلاقية الأقوى.

إن عدم صلاح الأنموذج الاستنباطي للتفكير العملي واضح من كون الضرورة العملية لا تترجم مطلقاً إلى ضرورة منطقية. فعندما يصل واحدنا عن طريق توظيفه للعقل العملي إلى النتيجة أنه ينبغي عليه أن يقوم بفعل معين أو أن يستهدف تحقيق غاية معينة، فإن وصوله إلى هذه النتيجة ليس أمراً محتوماً من الوجهة المنطقية. يعود ذلك إلى كون الأساس الذي يقوم عليه استنتاجه لا يتكون فقط من مقدمات لا خيار أمامه سوى التسليم بها، بل يتكون أيضاً من مقدمات يخضع تسليمه بها، جزئياً، لاختياره. إضافة إلى ذلك، إن المبادىء الموجهة له في توظيفه للعقل العملي، باستثناء مبدأ واحد[*] سنتناوله بالتفصيل في ختام هذا الفصل، ليست مبادىء تحليلية كمبادىء الاستنباط.

حتى نوضح هذه المسألة أكثر، لنبدأ بتناول مثال للاستدلال الاستنباطي لنبين أن الشروط التي تجعله استنباطا سديداً لا يمكن أن تتوافر في توظيفنا للعقل العملي. لنفترض أن زيداً أكبر سناً من وليد ووليداً أكبر سناً من عائدة. ما يتحتم استنباطه هنا هو أن زيداً أكبر سناً من عائدة. أول ما نلاحظه هنا هو أن كون هذا الاستنباط سديداً يتوقف على صدق مقدمته، وإلّا لا يكون مسوغاً لي سوى إثبات صدق القضية الشرطية «إذا كان زيد أكبر سناً من وليد ووليد أكبر سناً من عائدة، إذن زيد أكبر سناً من عائدة». ومن هذه القضية الشرطية وحدها لا يمكنني أن أستنبط أي نتيجة. أن أستنبط تالي القضية الأخيرة هو أن أفترض مسبقاً صدق مقدمها. بدون الافتراض الأخير، لا يمكنني أن أذهب إلى أبعد من القول إن مقدم القضية الشرطية الأخيرة يتضمن منطقياً تاليها، فيبقى السؤال مفتوحاً بخصوص ما إذا كان تاليها صادقاً أم لا.

وما نلاحظه ثانياً، هو أن الأساس الذي يقوم عليه كون استنباطي الأصلي سديداً هو المبدأ التحليلي أن العلاقة «أكبر ـ من» هي علاقة

(*) المبدأ المقصود هنا هو ما يعرف بمبدأ الشمولية Principle of Universality.

متعدية. الطابع المتعدي لهذه العلاقة، بالإضافة إلى واقعة كون زيد أكبر سناً من وليد ووليد أكبر سناً من عائدة، يجعل استنتاجي صدق النتيجة «زيد أكبر سناً من عائدة» أمراً محتوماً من الوجهة المنطقية. فلا شيء في هذا الاستنباط يتوقف على اختياراتي أو قراراتي. فلا صدق المقدمة يمكن أن يكون موضوع اختيار أو حصيلة قرار ولا الأساس الذي يقوم عليه هذا الاستنباط يمكن أن يكون موضوع اختيار أو حصيلة قرار(٥).

في توظيفنا للعقل العملي، كما أوضحنا، ما نستهدفه هو الوصول إلى قرار صحيح، أو أقرب إلى أن يكون صحيحاً من أي بديل من بدائله، بخصوص ما ينبغي عمله أو الالتزام به. ننطلق في البداية من وقائع معينة، ذاتية وموضوعية، أي مما هو معطى لنا على المستوى الذاتي من اعتقادات، ورغبات، ومقاصد، وخطط، وقيم ومما هو معطى لنا من وقائع موضوعية تخص الوضع الذي نجد أنفسنا فيه. لنفترض أنني بصدد اتخاذ قرار بخصوص أي من الأحزاب المتنافسة ينبغي أن يحظى بتأييدي في الانتخابات العامة. هنا، لا شك، أبدأ من اعتقاداتي، ورغباتي، ومقاصدي... إلخ. كذلك أبدأ من وقائع تخص البرامج الانتخابية المتنافسة لهذه الأحزاب وما يترتب أو يحتمل أن يترتب واقعياً على تنفيذ أي برنامج منها. أول ما نلاحظه هنا هو أن ما أبدأ منه، على المستوى الذاتي، ليس مستقلاً عن اختياراتي وقراراتي على نحو مطلق. فكما بينت سابقاً، أنه متاح لي، في سياق توظيفي للعقل العملي، أن أعدل في اعتقاداتي ورغباتي، ومقاصدي... إلخ. في الواقع، إن القرار الذي قد أتوصل إليه قد يقوم على اعتبارات تفرض عليّ تعديل ما أبدأ منه على المستوى الذاتي. ما لا يتوقف على اختياراتي وقراراتي، في هذه الحالة، هو ما يخص برامج الأحزاب والنتائج العملية المترتبة على تنفيذ أي منها. بمعنى آخر، ما أبدأ منه على المستوى الموضوعي هو الشيء الثابت الوحيد في مقدماتي. ولكن

ما يصدق على المستوى الموضوعي لا يشكل وحده الأساس للقرار المزمع اتخاذه. أن أعرف ما هي هذه البرامج السياسية وما يترتب من نتائج عملية على تنفيذ أي منها هو خطوة أولى وأساسية في اتجاه اتخاذي قراراً عقلانياً بخصوص أي حزب هو الأجدر بتأييدي له في الانتخابات العامة. ولكن من الواضح أن ما ينبغي أن يتلو هذه الخطوة هو *تقويمي لهذه البرامج السياسية في ضوء معرفتي لما تتضمنه ولما* يترتب من نتائج عملية على تنفيذ كل منها.

هنا نأتي إلى دور المبادىء العملية. أساس التقويم، في هذه الحالة، هو مبدأ عملي ما أو مجموعة من المبادىء العملية، على افتراض أن لا برنامج بينها يفتقر إلى التماسك الداخلي بمعنييه السلبي والإيجابي. لو افتقر أيها إلى التماسك، لكان هذا سبباً نظرياً لعدم تقويمه عملياً، لأنه، إذاك، سيكون غير قابل لأي تأويل معقول، ولا يمكن، بالتالي، النظر إليه بعين الجدية. إذن، على افتراض أن جميع هذه البرامج السياسية تجتاز امتحان التماسك، ما يبقى علي هو أن أقومها وأن أفاضل بينها. ولكن ما هو المبدأ، أو ما هي المبادىء العملية التي ينبغي أن يقوم عليها هذا التقويم؟ أول ما نلاحظه في محاولتنا الإجابة عن هذا السؤال، هو لا معقولية السؤال في صيغته الحالية. إنه يطلب منا أن نبين ما هو الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه هذا التقويم، وكأن هناك ما يلزم بتقويمها على نحو معين أو من جانب معين. ولكن من الواضح أن المقوّم ـ أنا، في هذه الحالة، مواجه بعدة بدائل للتقويم قد يكون بعضها مسانداً لبعض أو قد يكون متنافساً معه. قد أقوّمها، مثلاً، من وجهة نظر أخلاقية أو من وجهة نظر سياسية أو من وجهة نظر مصلحتي الخاصة أو من وجهة نظر واقعية، أي من وجهة نظر قابليتها للتطبيق، أو من وجهة نظر اقتصادية. لو اخترت أن أقوّمها من وجهة نظر أخلاقية، مثلاً، فإن هذا سيعني أني أعطي للاعتبارات الأخلاقية الأهمية القصوى حتى في المجال السياسي. والجدير بالملاحظة هنا أن

تقويمها من وجهة نظر سياسية أو اقتصادية، في هذه الحالة، لن يكون في غير محله، بل سيكون مسانداً لتقويمها من وجهة نظر أخلاقية. السبب يعود إلى أن تقويمها من وجهة نظر أخلاقية يفترض أن لدي تصوراً أخلاقياً معيناً للحياة الجيدة أو للمجتمع الفاضل. وتصور كهذا لا بد أن تترتب عليه نتائج سياسية واقتصادية من نوع ما، مما يعني أنه، جزئياً، تصور معياري لما ينبغي تحقيقه على المستوى السياسي والمستوى الاقتصادي.

ولكن لو أخترت أن أقوّمها من وجهة نظر سياسية أو اقتصادية فقط فإن هذا قد يكون متعارضاً مع تقويمها من وجهة نظر أخلاقية، لأن هذا قد يعكس موقفاً من الاعتبارات الأخلاقية يفرض عدم إعطائها الأهمية القصوى في المجال السياسي. يعتقد جون رولز، مثلاً، أن ثمة تصورات متباينة لما تعنيه الحياة الجيدة أو لما يعنيه المجتمع الفاضل يتعذر الوصول إلى التوفيق بينها أو إلى الاتفاق حول أيها هو التصور الأفضل[٦]. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فهو يعتقد أنه لا يجوز أن نعطي في المجال السياسي العام أي أهمية لتصورات كهذه، بل أن نكتفي باللجوء إلى الاعتبارات التي يمكن الاجماع حولها. لو كان هذا هو موقفي لما كان مسوغاً، من وجهة نظري، جعل الاعتبارات المستمدة من تصور معين للحياة الجيدة أو المجتمع الفاضل أساساً لتقويم السياسات أو البرامج السياسية وللمفاضلة بينها. وفي هذه الحالة، ستكون الاعتبارات التي ألجأ إليها للتقويم ليست فقط غير مساندة للتقويم الأخلاقي، بل ومستبعدة له أيضاً.

هذا أيضاً ينطبق على اختيار تقويم البرامج السياسية المتنافسة من وجهة نظر المصلحة الخاصة للمقوم. فأن يجعل واحدنا مصلحته الخاصة أساساً للتقويم والمفاضلة، في هذه الحالة، هو أن يستبعد تقويمها والمفاضلة بينها من وجهة نظر أخلاقية. السبب يعود إلى أن من يعطي للاعتبارات الأخلاقية الأهمية القصوى ملتزم بتأييد الحزب

الذي يقترب برنامجه السياسي أكثر من أي برنامج سياسي منافس له من تجسيد التصور الأخلاقي للمقوم لما تعنيه الحياة الجيدة، حتى لو فرض تنفيذ هذا البرنامج تضحيته بشيء من مصلحته الخاصة. ولكن من الواضح أن جعل المصلحة الخاصة أساساً أخيراً للتقويم والمفاضلة هو بمثابة التزام بعدم قبول البرنامج الأقرب من تجسيد التصور الأخلاقي للحياة الجيدة، كائنة ما كانت مكوناته، إلا إذا اتفق أن هذا البرنامج هو أيضاً الأقرب من ضمان عدم المساس بالمصلحة الخاصة للمقوم. الالتزام المترتب على جعل المصلحة الخاصة أساساً أخيراً للتقويم هو، إذن، مضاد للالتزام المترتب على جعل الاعتبارات الأخلاقية أساساً أخيراً للتقويم. وهذا يعني أن التقويم من وجهة نظر المصلحة الخاصة مستبعد للتقويم من وجهة نظر أخلاقية.

ما يظهره التحليل السابق هو أن وصولي إلى قرار عقلاني، من وجهة عملية، بخصوص أي حزب ينبغي أن يحظى بتأييدي في الانتخابات العامة لا يسترشد بالضرورة بنفس المبادىء العملية التي يسترشد بها سواي ولا يقوم على اعتبارات واحدة للجميع. فإذا اخترت، مثلاً، المعايير الأخلاقية أساساً للمفاضلة بين برامج الأحزاب المتنافسة، فإن مبادىء العقل العملي التي سأسترشد بها، في هذه الحالة، للوصول إلى قرار هي غير المبادىء التي سيسترشد بها من يجعل مصلحته الخاصة أساساً أخيراً للمفاضلة بين هذه البرامج السياسية. والاعتبارات التي ستكون ذات أهمية، في هذه الحالة، لغرض الوصول إلى قرار لن تكون واحدة لكلينا. فالاعتبار الأساسي لي هنا هو مدى اقتراب نتائج تنفيذ أي من البرامج السياسية المتنافسة من التطابق مع ما يقتضيه تصوري الأخلاقي للحياة الجيدة، بغض النظر عما تعنيه هذه النتائج بخصوص مصلحتي الخاصة. أما الاعتبار الأساسي للثاني فهو مدى اقتراب نتائج تنفيذ أي من هذه البرامج من التطابق مع مقتضيات مصلحته الخاصة، بغض النظر عما تعنيه بخصوص المصلحة العامة أو أي شيء آخر لا

علاقة مباشرة أو غير مباشرة له بمصلحته الخاصة. وهذا أيضاً يعكس اختلافاً في القصد بيني وبين الثاني. فإن قصدي الأصلي هو أن أؤيد الحزب الذي تكون نتائج تنفيذ برنامجه هي الأكثر تطابقاً مع مقتضيات تصوري الأخلاقي للحياة الجيدة، بينما القصد الأصلي للثاني هو تأييد الحزب الذي تكون نتائج تنفيذ برنامجه هي الأكثر تطابقاً مع مقتضيات مصلحته الخاصة.

من الواضح هنا أن القصد الأصلي لأينا ليس ثابتاً. للتوضيح، لنفترض أنني توصلت، بعد دراستي لبرامج الأحزاب السياسية المتنافسة، إلى النتيجة أنه لا يمكن المفاضلة بينها على أساس أخلاقي. إن هذا يوصلني إلى تغيير قصدي الأصلي والبحث عن أساس آخر للمفاضلة بينها. إن عليّ أن أوظف عقلي العملي الآن للوصول إلى قرار بخصوص ما ينبغي أن يأتي في الدرجة الثانية في الأهمية بعد الاعتبارات الأخلاقية. لنفترض، على سبيل الجدل، أني وصلت إلى قناعة أن ما يأتي في الدرجة الثانية من الأهمية هو المساواة السياسية بين جميع الفئات والأفراد، بحيث تصبح نفس الفرصة متاحة للجميع للتأثير في مجرى الحياة السياسية. هنا يحل محل قصدي الأصلي قصدي في أن أؤيد الحزب الذي يكون برنامجه السياسي هو الأوفر حظاً، في حال تنفيذه، من تحقيق المساواة السياسية. إن استقراري على هذا القصد سيترتب عليه تغيير كل ما لجأت إليه في السابق من مبادىء عملية واعتبارات واقعية.

كل هذا يوضح على نحو غير مثير للجدل عدم صلاح الأنموذج الاستنباطي للتفكير العملي السليم. وإذا أراد القارىء حجة إضافية لتبيان عدم صلاح الأنموذج الاستنباطي للتفكير العملي السليم، فإن من السهل جداً إيجاد حجة كهذه. لنبدأ أولاً بحقيقة مسلّم بها، ألا وهي أن هناك تصورات متنافسة للخير أو لما تعنيه الحياة الجيدة. فثمة تصور كتصور جون ستوارت مل، J. S. Mill مثلاً، يوحّد بين السعادة والخير،

ولكنه يعطي للذات الفكرية، باعتبارها من مكونات السعادة، قيمة أعلى من اللذات الجسدية. وثمة تصور كتصور جرمي بنتام، Bentham وإن كان يوحد كجون مل بين الخير والسعادة، إلّا أنه لا يفرق بين اللذات الفكرية والجسدية. بالإضافة إلى ذلك، ثمة تصور كالتصور الأرسطوطاليسي يجعل الفضيلة من أهم مكونات الخير أو كالتصور الديني الذي يعطي للعبادة، والتقوى، وطاعة الله حيزاً مركزياً في النظرة الدينية إلى الحياة الفاضلة أو الجيدة. لا حاجة بنا هنا لإعطاء المزيد من الأمثلة، ولكن ما نحتاج إليه الآن هو التأكيد على أنه في الكثير من الحالات لا يكون ثمة تناسب بين هذه التصورات المختلفة للخير. وهذا يعني، كما أوضحنا سابقاً في هذا الفصل، أنه سيتعذر علينا، حتى من حيث المبدأ، أن نفاضل بينها.

ما هي أهمية هذا لأغراضنا هنا؟ الجواب بسيط. إذا افترضنا أن ثمة تصوراً للخير لا يتناسب مع تصور آخر، إذن ما يتبع فوراً هو أنه لا يمكن المفاضلة بينهما. وما يترتب على هذا هو أن من ينطلق من تصور منهما إلى اتخاذ قرار بخصوص ما ينبغي فعله في وضع معين، فإن القرار الذي سيصل إليه لن يكون متطابقاً مع القرار الذي يصل إليه من ينطلق من التصور الآخر في وضع مماثل. وإذا أضفنا الآن أن كليهما راعى بدقة كل مقتضيات العقل العملي وكل الوقائع ذات الأهمية في الوضع المعني، إذن لا يبقى أمامنا سوى أن نقر أن كليهما قام بتفكير عملي سليم وأن القرار الذي انتهى إليه أي منهما مسوغ بصورة كافية من وجهة نظر العقل العملي. كيف يمكن هذا؟ الجواب هو أن العقل العملي لا يحتم منطقياً، في حال وجود تصورين متعارضين للخير كاللذين نفترض وجودهما في مثالنا، (أي تصورين لا تناسب بينهما) إعطاء الواحد أسبقية معيارية على الآخر. ولذلك ليس شيئاً مخالفاً للعقل تبنّي أي من هذين التصورين، بدل الآخر. ومتى أتضح ذلك، ما يتضح معه هو أن القرار الذي يصل إليه واحدنا، انطلاقاً من تصورٍ

منهما، لن يكون موضع اعتراض من وجهة نظر التفكير العقلي السليم، مثله مثل القرار الذي يصل إليه الآخر، انطلاقاً من التصور الآخر، ما دام كل منهما راعى بدقة كل مقتضيات العقل العملي وكل الاعتبارات الواقعية ذات الأهمية. إن التعارض بين القرارين، في هذه الحالة، لا يمكن أن يتخذ أساساً للقول إن واحداً من هذين القرارين، على الأقل، مرفوض من وجهة نظر العقلي العملي.

إذا عدنا الآن إلى مفهوم الاستنباط السليم، نلاحظ فوراً أنه لا يمكن لحالتين من الاستباط أن تراعيا كل شروط الاستنباط السليم دون وصولهما إلى نفس النتيجة. إذا استنبطت، مثلاً، أن الحديد يتمدد بالحرارة من المقدمتين «المعادن تتمدد بالحرارة»، و«الحديد معدن»، فإن استنباطي هذا يراعي الشرطين الضروريين والكافيين للاستنباط السليم. فمقدمتا هذا الاستنباط صادقتان والاستنباط صحيح، من الوجهة المنطقية، (valid) أي أنه لا يمكن التسليم بصدق مقدمتيه دون التسليم بصدق نتيجته، لأن النتيجة متضمنة منطقياً في مقدمتيه مجتمعتين. وفي ظل توافر هذين الشرطين، لا يمكن أن يكون صدق النتيجة موضع سؤال. وإذا افترضنا الآن أن شخصاً استنبط أن الحديد لا يتمدد بالحرارة من مقدمات أخرى، فلا مهرب من أن نستنتج، في هذه الحالة، أن استنباطه غير سليم، أي أنه أخل بشرط واحد، على الأقل، من الشرطين الضروريين والكافيين للاستنناط السليم. ثمة، إذن، فارق جوهري بين التفكير العملي السليم والاستنباط السليم. ففي الحالة السابقة، كما أوضحنا، يمكن الوصول إلى قرارين متعارضين عن طريق توظيف التفكير العملي السليم. أما في الحالة الأخيرة، فإنه يستحيل الوصول إلى نتيجتين متعارضتين عن طريق الاستنباط السليم. هذا، بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً عن السمات المميزة للعقل العملي، يبين بوضوح عدم صلاح الأنموذج الاستنباطي للتفكير العملي.

الضرورة الوسيلية والضرورة الأخلاقية

إن عدم صلاح الأنموذج الاستنباطي للتفكير العملي يعني أن صحة النتائج التي يوصلنا إليها توظيفنا للعقل العملي ليست محتومة منطقياً. فلا شيء في الاعتبارات التي ألجأ إليها في توظيفي للعقل العملي تحتم منطقياً وصولي إلى القرار الصحيح، حتى وإن راعيت بدقة كل مقتضيات التفكير العملي السليم. باختصار، إن الضرورة العملية (ضرورة اتخاذي القرار الذي أوصلني إليه التفكير العملي السليم) هي غير الضرورة المنطقية (ضرورة التسليم بصدق النتيجة التي أوصلني إليها الاستدلال الاستنباطي السليم). ولكن هذا لا يجوز أن يقودنا إلى النتيجة أن الضرورة العملية واحدة في كل حالات التفكير العملي. لا ننس هنا أن العقل العملي ليس، كما تصور هيوم، هو مجرد عقل وسائلي، بل إنه أيضاً عقل معياري. ليست وظيفته الأساسية، بمعنى آخر، محصورة في تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، بل إنها تتجاوز ذلك إلى تقرير الغايات أيضاً. وهذه الوظيفة المزدوجة للعقل العملي تقرر، بدورها، ازدواج دلالة الضرورة العملية.

حتى نوضح الفرق بين الدلالتين المختلفتين للضرورة العملية، لنركز أولاً على تحليل مفهوم الضرورة الوسيلية لنقارنه من ثم بمفهوم الضرورة الأخلاقية باعتبار أن الأخير يقبض على المعنى الجوهري للضرورة المعيارية.

العقل الوسائلي، كما رأينا، وظيفته محصورة في تحقيق الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات قررت مسبقاً. إذا كانت غايتي، مثلاً، تخفيض وزني، إذن علي أولاً أن أبحث عن الوسيلة أو الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الغاية. ثمة أسباب عديدة قد يشكل أي منها دافعاً قوياً لاستهدافي تخفيف وزني. قد يكون هذا السبب، مثلاً، سبباً صحياً أو قد يكون رغبتي في تحسين مظهري الخارجي أو رغبتي في إرضاء زوجتي التي ساءها جداً ازدياد وزني. ولكن كائناً ما كان هذا السبب،

فإن ما له أهمية هنا هو أنه وحده، أو مع أسباب أخرى، كافٍ لتكون رغبة قوية لدي في تخفيض وزني ولتحويل هذه الرغبة إلى قصد حقيقي لدي لتخفيف وزني. وبمجرد تحول هذه الرغبة إلى قصد، يبدأ بحثي الجدي عن الطريقة المناسبة والأكثر فعالية لتنفيذ قصدي. القصد هو حلقة الوصل الأساسية بين الرغبة والفعل. الرغبة، بما هي رغبة، لا تدفع إلى الفعل قبل تحولها إلى قصد، أي قبل تحول موضوع الرغبة إلى غاية مُستهدفة، أي عُقد العزم على تحقيقها.

إذا افترضنا الآن أني وصلت إلى المرحلة التي تكوّن لدي فيها قصد حقيقي لتخفيض وزني، إذن فإن توظيفي العقل، في هذه الحالة، هو لغرض معرفة كيفية تنفيذ هذا القصد. قد اكتشف، مثلاً، أن الإقلال من تناول الأطعمة الدسمة، والإكثار من تناول الفواكه والخضار، وممارسة الرياضة بانتظام هي أشياء ضرورية لتخفيض وزني. إن ما اكتشفه هنا ذو شأن نظري خالص: إنه بمثابة علاقة سببية بين تخفيض الوزن، من جهة، واتباع أسلوب حياتي من نوع معين، من جهة ثانية. وإذا أخذنا في الاعتبار أني عقدت العزم على تخفيض وزني، إذن أجد نفسي هنا مواجهاً بما يدعوه كنط بـ«الأمر الشرطي»: مارس الرياضة بصورة منتظمة وقلل من تناول الأطعمة الدسمة... إلخ. إنه أمر شرطي لأنه لا يلزم بالفعل إلّا في حال كوني عقدت العزم حقاً على تخفيض وزني. قد أتراجع عن عزمي هذا في أي لحظة لضعف إراداتي أو لأي سبب آخر، وجيه أو غير وجيه، فلا أعود أشعر بأي إلزام للقيام بالأفعال المعنية. قد يكون تراجعي هذا غير متعقل، ولكن ما يعنيني الآن هو أن عدم تراجعي شرط ضروري للقيام بما يلزم لتخفيض وزني. وإذا أضفنا أن العقل النظري قادني إلى الاستنتاج أن هناك علاقة سببية بين تخفيض الوزن والقيام بالأفعال المذكورة، إذن يصبح ضرورياً قيامي بهذه الأفعال. من الواضح، إذن، أن وصولي إلى قرار نهائي بخصوص عمل ما يلزم لتخفيض وزني لا يتوقف على معرفتي النظرية وحدها، بل

وأيضاً على دوافعي. بوجود دافع لدي لتخفيض وزني هو من القوة بمكان بحيث يكفي للتغلب على أي دافع منافس له وعلى أي ضعف في إرادتي، يزال أي حائل يحول بيني وبين القيام بالأفعال المطلوبة لتخفيض وزني. ما هو ضروري عملياً هنا ليس قيامي بهذه الأفعال لتخفيض وزني، بل قيامي بهذه الأفعال لتحقيق الغاية التي عقدت العزم بصورة حاسمة على تحقيقها، ألا وهي تخفيض وزني.

الضرورة العملية، في هذه الحالة، هي ضرورة مشروطة أو شبه واقعية، بغض النظر عن الاعتبارات التي ألجأ إليها لعقد النية على تخفيض وزني. رأينا سابقاً أن هناك اعتبارات عديدة قد تقوم بدور أساسي في هذا السياق. من هذه الاعتبارات ما هو ذو قيمة لذاته، كالاعتبار الصحي، ومنها ما هو ذو قيمة وسيلية كالاعتبار المتعلق بإرضاء زوجتي التي ساءها ازدياد وزني. إرضاء زوجتي ليس ذا قيمة لذاته، بل إن قيمته تكمن في أنه ضروري لإزالة عامل قد يصبح مصدر توتر في علاقتي مع زوجتي. ولكن كائنة ما كانت هذه الاعتبارات، فإن قيامي بممارسة الرياضة بانتظام، وإقلالي من تناول الأطعمة الدسمة، إلخ. يجد تفسيره في واقعة كون القيام بكل هذا ضرورياً لتخفيض وزني وواقعة كوني عقدت النية بصورة حاسمة على تخفيض وزني.

هل يمكن فهم الضرورة الأخلاقية على هذا النحو؟ أول ما نلاحظه، في محاولتنا الإجابة عن هذا السؤال، هو أنه لا نظرية أخلاقية معقولة تنظر إلى الفعل الأخلاقي على أنه وسيلة لتحقيق غايات خاصة. بالعكس، إن ما يفرضه المنظور الأخلاقي هو أن نقوم بواجباتنا الأخلاقية حتى ولو كان هذا على حساب مصلحتنا الخاصة. إن كنط كان مصيباً جداً في نظرته للمنظور الأخلاقي على أنه لا يفرض فقط القيام بأفعال لا تخالف الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة، بل وأيضاً القيام بهذه الأفعال لا لسبب سوى أنها لا تخالف الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. أن أتصرف أخلاقياً، كأن أفي بوعد قمت به لآخر، هو أن

أفعل ما تستوجبه الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. ولكن كون تصرفي يتفق مع هذه الاعتبارات لا يعني، في نظر كنط، أنه تصرف أخلاقي، إلّا إذا كان اتفاقه مع هذه الاعتبارات هو السبب الحقيقي له. للتوضيح، لنفترض أن السبب لوفائي بوعدي هو إراحة ضميري أو حرصي على الحفاظ على علاقة طيبة مع الشخص الذي وفيت بوعدي له أو خوفي من أن يقوم بمضايقتي فيما لو لم أفِ بوعدي له. لو كان أي سبب من هذه الأسباب هو وحده ما دفعني للوفاء بوعدي، لكان وفائي بوعدي هو مجرد وسيلة لغاية خاصة وليس، بالتالي، تصرفاً أخلاقياً، على الرغم من أنه لا يخالف الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. حتى يكون تصرفاً أخلاقياً، ينبغي ألا يكون له أي دافع سوى كون الوفاء بالوعد هو التصرف الصحيح من الوجهة الأخلاقية.

لم يقف كنط عند هذا، بل ذهب إلى حد القول إن الواجب الأخلاقي ليس أبداً وسيلة حتى لغاية عامة. إنه في كل الظروف والأحوال غاية لذاته. وهذا قاده إلى الاعتقاد أن الضرورة الأخلاقية مطلقة، لا مشروطة، أو، إذا استعملنا تعابير كنط نفسها، الأمر الأخلاقي أمر مطلق، لا أمر شرطي. فهو اعتقد أن الفعل الواجب أخلاقياً هو الذي يقع تحت قاعدة مشتقة مما دعاه بـ «مبدأ الأمر المطلق». ما ينص عليه هذا المبدأ هو أن الشرط الضروري والكافي، أخلاقياً، لاختيار واحدنا القيام بفعل ما هو أن يكون هذا الفعل مبنياً على قاعدة يمكن لواحدنا أن يختار جعلها قانوناً كلياً[٧]. ليس هذا المبدأ، في نظر كنط، ضرورياً بالمعنى الواقعي، ولا يتوقف التسليم به، بالتالي، على شروط واقعية. إنه مبدأ قبلي، والأساس الأخير له كامن فيه، في قانونيته على وجه التحديد. إن عدم العمل بموجبه مرفوض لا لسبب سوى أنه إخلال بقانونيته. إذا أخللت بوعد قمت به لسواي، فإن إخلالي مرفوض أخلاقياً لأني أعامل سواي بما لا أرضى بأن أعامل به أنا نفسي. وهذا خرق لمبدأ الأمر المطلق، لأني، بذلك،

أستثني ذاتي من الخضوع للقاعدة التي اخترتها أساساً لفعلي. وهذا يشكل تناقضاً في الإرادة، لأنه بمثابة اختياري لتأسيس فعلي على قاعدة لا يمكنني، في الوقت نفسه، أن أختار جعلها قانوناً كلياً، نظراً لأني لا يمكنني، بحكم عقلانيتي، أن أختار أن تطبق هذه القاعدة، عندما أكون أنا المتلقي لنتائج عدم وفاء الآخرين بوعودهم لي. لا تتوقف لا أخلاقية فعلي، في هذه الحالة، على مضمون القاعدة التي اخترتها أساساً لفعلي ولا على النتائج المترتبة على تطبيق هذه القاعدة، بل تتوقف فقط على التناقض في إرادتي الذي ينم، بدوره، على عدم احترامي لقانونية القانون الأخلاقي.

ولكن ـ قد يتساءل القارىء ـ ألا يكون قيامي بواجبي، في هذه الحالة، وسيلة لغاية، أي وسيلة لتجنب حصول تناقض في إرادتي، وليس غاية لذاته؟ الجواب، في نظر كنط، هو بالنفي، لأن وجوب الفعل، أخلاقياً، هو نفسه وجوب تجنب عدم حصول تناقض في الإرادة. بمعنى آخر، ما يصح قوله هنا ليس أن السبب لقيامي بواجبي الأخلاقي هو رغبتي في أن أحافظ على اتساق إرادتي، وكأن استهدافي القيام بواجبي الأخلاقي هو شيء منفصل عن استهدافي المحافظة على اتساق إرادتي. ما يصح قوله، بالأحرى، هو أن استهدافي القيام بواجبي هو بمثابة استهدافي المحافظة على اتساق إرادتي. بمعنى آخر، اختياري أن أفي بوعدي هو نفسه اختياري جعل القاعدة «ينبغي الوفاء بالوعد» قانوناً كلياً، واختياري الأخير هو نفسه اختياري عدم حصول أي تناقض في إرادتي.

لا اعتراض، من قبلي، على نظر كنط إلى ضرورة الواجب الأخلاقي على أنها ليست من جنس الضرورة الواقعية أو التجريبية، ولكني أختلف معه في اعتباره لها ضرورة مطلقة[٨]. ثمة اعتباران أساسيان لاختلافي معه. أولاً، إن مبدأ الأمر المطلق ليس كافياً لتقرير الواجبات الأخلاقية الفعلية، مما يستدعي اللجوء إلى اعتبارات أخرى للوصول إلى قرار

أخلاقي معقول. ثانياً، في كثير من الحالات، نجد أنفسنا في وضع لا يمكننا أن نفعل فيه بموجب قاعدة أخلاقية إلّا إذا خرقنا قاعدة أخلاقية أخرى. وكيف نقرر أي قاعدة نطبق في هذا الوضع أمر يحتاج إلى اللجوء إلى اعتبارات واقعية تتعلق بالنتائج المترتبة على تطبيق كل قاعدة منهما واعتبارات معيارية تتعلق بما نعتقد أنه ذو أسبقية تقويمية بين المبادىء الأخلاقية التي لها أهميتها في هذا الوضع.

لنأخذ الاعتبار الأول. ينص مبدأ الأمر المطلق، في فحواه الأساسي، على ضرورة توافر شرط القابلية للكونة في أي قاعدة يختارها واحدنا أساساً لتقرير واجبه الأخلاقي الفعلي في وضع معين. لا اعتراض من قبلي على اعتبار هذا الشرط ضرورياً لتقرير الواجب الأخلاقي، ولكنه حتماً ليس كافياً. السبب يعود إلى أن القاعدة القابلة للكونة من وجهة نظر س ليست بالضرورة هي القاعدة القابلة للكونة من وجهة نظر ص. لنفترض أن س مصاب بالماسوشية ـ السادية، بينما ص غير مصاب بها. ما يترتب على هذا الافتراض هو أن القاعدة «ينبغي على كل عاشق أن يقوم بتعذيب معشوقه عذاباً جسدياً» هي قاعدة قابلة للكونة من وجهة نظر س، بينما هي حتماً غير قابلة للكونة من وجهة نظر ص. ما هو قابل للكونة من وجهة نظر الأخير هو شيء كالتالي: ينبغي على كل عاشق أن يعامل معشوقه بلطف وحنان وتجنب إلحاق أي أذى به، جسدي أو غير جسدي. من الواضح هنا أنه لا يمكننا أن نقرر ما هو الواجب الفعلي للعاشق إزاء المعشوق باللجوء إلى مبدأ الأمر المطلق. إذا اخترنا قاعدة ص أساساً لتقرير هذا الواجب ـ وهذا، بدون أدنى شك، هو الاختيار الوحيد المعقول من منظور أخلاقي ـ فإن اختيارنا هذا يقوم على اعتبارات **جوهرية**، لا صورية كالتي تنبع من مبدأ الأمر المطلق. إنها، بمعنى آخر، اعتبارات تتعلق بواقع البشر السويين أو بالطبيعة البشرية السوية. ولذلك فهو اختيار مشروط، لا مطلق.

قد يعتقد بعضهم أننا نظلم كنط بلجوئنا إلى المثال السابق، لأن كنط كان يتكلم على القابلية للكوننة من وجهة نظر عقلية، بينما وجهة نظر س ليست كذلك. هذا يفترض أن من هو مصاب بالماسوشية ـ السادية يفتقر إلى العقلانية. لا أعتقد أن هذا الافتراض مصيب، ولكن بدل أن أناقش هذه المسألة، من الأفضل اللجوء إلى مثال آخر لا يمكن أن يثير أي تساؤلات حول عقلانية أي وجهة نظر.

لنعد الى المثال المتعلق بالوفاء بالوعد. أعتقد كنط أن القاعدة الوحيدة التي يمكن كوننتها من وجهة نظر عقلية، بالنسبة للوفاء بالوعد، هي القاعدة المطلقة «ينبغي الوفاء بالوعد، بغض النظر عن النتائج المترتبة على ذلك». ولكن من الواضح أن ثمة أكثر من قاعدة شرطية يمكن كوننتها من وجهة نظر عقلية. لنأخذ، مثلاً، القاعدة «ينبغي الوفاء بالوعد، إلّا إذا كان الوفاء بالوعد سيلحق ضرراً كبيراً بالواعد بينما عدم الوفاء به لن يكون له أي أثر يذكر على الموعود». لنفترض أني وعدت بإدانة مبلغ من المال إلى صديق لإعادة طلاء سيارته، ولكن بعد قيامي بهذا الوعد، أصبت بمرض أحتاج لشفائي منه إلى الكثير من الأدوية باهظة الثمن. ولنفترض، إضافة إلى ذلك، أن المال الذي في حوزتي بالكاد يكفي لشراء هذه الأدوية وأني لو وفيت بوعدي لصديقي لن يكون بإمكاني شراء هذه الأدوية. هل يمكن لشخص عاقل، في هذه الحالة، أن يصر على الوفاء بوعده، خصوصاً وأنه لا أهمية تذكر لإعادة طلاء سيارة مقابل أهمية تأمين الدواء اللازم للشفاء من مرض خطير؟ إن اختياري العمل بموجب القاعدة الشرطية الأخيرة هو حتماً اختيار لا ينم على أي تناقض في إرادتي، لأني لو كنت أنا نفسي في وضع صديقي، في ظل شروط مماثلة، فلن أستثني ذاتي من القاعدة الشرطية المذكورة. بمعنى آخر، لن أصر، في هذه الحالة، على وفاء صديقي بوعده لي، بل سأكون متفهماً جداً لعدم إمكانه الوفاء بهذا الوعد وحريصاً جداً على إزالة أي حائل يحول بينه وبين تأمين الدواء اللازم.

ما يوضحه المثال الأخير هو أن ما ينبغي فعله (الوفاء أو عدم الوفاء بالوعد) لا يتقرر فقط بمبدأ الأمر المطلق، بل وأيضاً باعتبارات مستقلة تتعلق بالنتائج المترتبة على اختيارنا. إن كون الوفاء بالوعد في مثالنا قد يعرّض حياة الواعد لخطر كبير، بينما عدم الوفاء به لن يكون له أي أثر يذكر على الموعود هو اعتبار حاسم، في هذه الحالة، لتقرير الواجب الفعلي للواعد. ولا شك أن هذا الاعتبار مستقل عن مبدأ الأمر المطلق.

إن أهمية النتائج لا يماري فيها، خصوصاً في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين واجبين أو أكثر. إن حالات من هذا النوع هي حالات تستدعي تطبيق واحدة من بين عدة قواعد أخلاقية جميعها ذات أهمية لما ينبغي اختياره. قد يكون الوضع، مثلاً، من النوع الذي إذا تقيدت فيه بالقاعدة الأخلاقية التي تقضي بقول الصدق، فإن هذا سيتعارض مع قاعدة أخلاقية أخرى تقضي بمساعدة المظلومين، في حال كوني في وضع يمكنني من مساعدتهم. لنفترض أني أقيم في فلسطين المحتلة وأعرف أين يختبىء زيد، الفلسطيني المناضل ضد الاحتلال الإسرائيلي. ولنفترض أيضاً أن السلطات الإسرائيلية اشتبهت بأن لدي علماً بمخبئه فاستدعتني للتحقيق. من الواضح هنا أن قول الصدق يعني، في هذه الحالة، الإفشاء بالمعلومات التي سيضمن حصول هذه السلطات عليها القبض على زيد. وهذا، بدوره، يعني استنكافي عن مساعدة المظلوم في صراعه ضد الظالم. **ما أواجه به هنا هو بمثابة تعارض بين واجبين أخلاقيين**، واجب قول الصدق وواجب مساعدة المظلوم. وكيف أختار بينهما أمر لا يتعلق مطلقاً بمبدأ الأمر المطلق، بل باعتبارات مستقلة. أي اعتبارات هي هذه؟ قد لا يوجد جواب واحد عن هذا السؤال من منظور العقل العملي، ولكن كائناً ما كان الجواب، من الصعب ألا يعطي هذا الجواب وزناً كبيراً للنتائج باعتبارها في مركز الدائرة من الاعتبارات المطلوبة للوصول إلى قرار

أخلاقي في الوضع المعني في مثالنا. ولكن على الرغم من مركزية النتائج، فقد لا يكون القرار الأخلاقي واحداً للجميع. كيف يمكن هذا؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التنبيه هنا إلى أن العقلاء قد يختلفون حول نوع النتائج المطلوب تحقيقها، مثلما قد يختلفون حول ما إذا كانت النتائج التي لها أهمية هي نتائج **الأفعال** أم النتائج المترتبة على تعميم تطبيق قاعدة أو قواعد معينة. فإن تاريخ الفكر مليء بالخلافات حول نوع النتائج التي لها أهمية أخلاقية. يعتقد بعض الفلاسفة، مثلاً، أن السعادة وحدها ذات قيمة لذاتها، بينما نجد آخرين يعتقدون أن هناك أشياء كثيرة، بالإضافة إلى السعادة، ذات قيمة لذاتها كالعدالة، والحرية، والتحقيق الذاتي. إن خلافات كهذه لن تكون ذات أهمية للوصول إلى قرار في مثالنا السابق، لأن التحرر من الاحتلال هو النتيجة المطلوب تحقيقها من قبل جميع العقلاء. ولكن من الواضح أن هذه الخلافات، في ظل ظروف أخرى، قد تكون السبب الأساسي لعدم وصول جميع العقلاء إلى نفس القرار الأخلاقي. فإذا كان الوضع، مثلاً، من النوع الذي يتعارض فيه تحقيق السعادة العامة مع مبدأ العدالة، فإن من يجعل تحقيق السعادة العامة الغاية الأهم لن يصل إلى نفس القرار الأخلاقي لمن يعطي لتحقيق العدالة الأهمية القصوى.

إذا عدنا إلى مثالنا السابق، فإن ما قد يفسر الاختلاف في القرار الأخلاقي هو الخلاف حول ما إذا كانت النتائج التي لها أهمية هي النتائج المترتبة على قول الصدق في الوضع المعني أم النتائج المترتبة على تطبيق **القاعدة** المتعلقة بقول الصدق من قبل كل الذين يجدون أنفسهم في وضع مماثل. لنفترض أن واحدنا لا يعطي أهمية سوى للنتائج المترتبة على **تعميم** قول الصدق في كل الحالات المماثلة للحالة المعنية في مثالنا. من السهل، في هذه الحالة، وصوله إلى القرار الأخلاقي القاضي بخرق القاعدة المتعلقة بقول الصدق، لأن تعميم

التقيد بها في كل الحالات المماثلة سيكون عاملاً مساعداً للظالم على إضعاف مقاومة المظلومين له وسيؤخر، بالتالي، في مسعاهم لإنهاء احتلاله لأرضهم والتخلص من ظلمه. ولا شك هنا أن النتائج المترتبة على تعميم خرق القاعدة المعنية في كل الحالات المماثلة هي النتائج الأفضل.

لنفترض الآن أن واحدنا لا يعطي أهمية سوى **لنتائج الأفعال**. إن القرار الأخلاقي الذي قد يصل إليه في الوضع المعني في مثالنا لن يتطابق بالضرورة مع القرار الأخلاقي السابق. فالسؤال المهم له هو التالي: هل قول الصدق في **الوضع المعني** وتسهيل قبض السلطات المحتلة على زيد أم عدم قول الصدق هو العمل الأفضل في ضوء النتائج المتوقعة لكل من الاختيارين؟ لنفترض هنا أن هذا الشخص هو المعيل الوحيد لعائلته الكبيرة ولوالديه، بينما المناضل زيد لا يعيل أحداً، بل لن يتضرر أحد فيما لو قبض عليه وزج به في السجن. ولنفترض، إضافة إلى ذلك، أن لا أهمية تذكر له في حركة النضال الفلسطيني وأن العقاب الذي سيناله، فيما لو تم القبض عليه، لن يكون أسوأ من العقاب الذي سيناله الآخر فيما لو لم يفش بمكان مخبئه إلى سلطات الاحتلال. في ضوء كل هذا، ليس من الصعب أن يصل هذا الشخص إلى قرار بإفشاء مكان مخبأ زيد للسلطات المحتلة. إن مسوغات هذا القرار، من وجهة نظره، فيما لو اتخذه، ستكون على النحو الآتي. إذا لم يقل الصدق، إذن فإن السلطات الإسرائيلية ستزج به هو نفسه في السجن، بدون توجيه أي اتهام إليه، كما من عادتها أن تفعل في كثير من الحالات المماثلة، وكل ما تحتاج إليه لفعل ذلك هو الاشتباه بأنه يعرف مكان مخبأ زيد. وعدا عن أن هذا سيسبب ضرراً كبيراً له، فإنه سيسبب أيضاً ضرراً كبيراً لعائلته ووالديه إذ لا معيل لهم غيره. علاوة على ذلك، فإن الاحتمال كبير أن السلطات الإسرائيلية، كعادتها، ستلجأ إلى وسيلة العقاب الجماعي وستقوم بهدم بيته وبيت

والديه، في حال عدم تعاونه معهم. أما في حالة زيد، فلأنه لا يعيل أحداً ولا أحد سيتأثر على نحو سلبي فيما لو قبض عليه، ولأن لا أهمية تذكر له في حركة النضال الفلسطيني، مما يعني أن القبض عليه لن يكون له أي أثر سلبي في نضال هذه الحركة، ولأنه من غير المتوقع أن ينال عقاباً أسوأ من العقاب الذي سيناله الآخر، في حال عدم تعاونه مع المحتل، إذن من الواضح أن النتائج المترتبة على قول الصدق وتسهيل قبض السلطات المحتلة على زيد هي أقل سوءاً من النتائج المترتبة على عدم قول الصدق. إذن، إن القرار الأخلاقي، في هذه الحالة، لن يتطابق مع القرار الأخلاقي في الحالة السابقة، حتى وإن لم يحصل خلاف حول الوقائع المتصلة بالوضع وكيفية تأويلها.

ما يظهره تحليلنا السابق هو أن التفكير العملي في مجال الأخلاق ليس على تلك الدرجة من البساطة التي تصورها كنط. فالواجبات الأخلاقية ليست مطلقة، بل هي، في أفضل حال، واجبات للوهلة الأولى Prima facie ينبغي أن تصاغ القواعد الأخلاقية صياغة شرطية. فبدل أن نقول «ينبغي قول الصدق» أو «ينبغي الوفاء بالوعد»، من الأصح القول «ينبغي قول الصدق، إلّا في حال وجود اعتبارات مبطلة للاعتبارات الموجبة لقول الصدق» أو «ينبغي الوفاء بالوعد، إلّا في حال وجود اعتبارات مبطلة للاعتبارات الموجبة للوفاء بالوعد».

والجدير بالملاحظة هنا أن العقلاء، كما بينا، قد يختلفون حول ما يشكل في وضع معطى اعتباراً مبطلاً أو غير مبطل للاعتبار الموجب للوهلة الأولى بقول الصدق أو بالوفاء بالوعد أو بأي فعل أخلاقي آخر. بمعنى آخر، إنهم قد يختلفون في تقويمهم الأخلاقي للوضع. لذا ليس من الضروري تطابق القرار الأخلاقي لأحدنا في وضع ما مع القرار الأخلاقي لآخر في وضع مماثل، حتى وإن لم يحصل أي اختلاف بينهما حول الوقائع المتصلة بالوضع، أي اختلاف نظري. وهذا يعني أن الضرورة الأخلاقية ليست كالضرورة الواقعية أو الضرورة

المنطقية. ينبغي فهمها على نحو آخر، بل ربما لا مكان لمفهوم الضرورة في مجال الأخلاق. فالقضية الشرطية «إذا أردت أن تتصرف على نحو أخلاقي في وضع معين، إذن ينبغي أن تفعل فعلاً من نوع كذا وكذا» ليست كالقضية الشرطية «إذا أردت أن تتخلص من مرض السل، إذن ينبغي أن تأخذ مضادات حيوية من نوع كذا وكذا». إن قضية من النوع الأخير تنطوي على افتراض كون تناول المضادات الحيوية المعنية شرطاً ضرورياً سببياً للتخلص من مرض السل. وهذا الافتراض، إن صدق، فإنما يعبر عن علاقة ضرورية واقعياً. وفي حال كونه صادقاً، فإن كل من هو مصمم، من المصابين بمرض السل، على عمل ما يلزم للتخلص من مرضه لا بد أن يخلص إلى نفس النتيجة العملية أن عليه أن يتناول هذه المضادات الحيوية.

أما القضية الشرطية «إذا أردت أن تتصرف على نحو أخلاقي في وضع معين، إذن ينبغي أن تفعل فعلاً من نوع معين» فإنها تنطوي على افتراض قد يكون مثيراً للجدل. ملخص هذا الافتراض هو أن هناك طريقة واحدة مقبولة من قبل العقل العملي لتقويم الوضع أخلاقياً، وأن كل من يلجأ إلى هذه الطريقة لا بد أن يصل إلى نفس القرار الأخلاقي، ما دام يوظف العقل العملي توظيفاً سليماً. فإن العقلاء، كما رأينا، قد يختلفون حول الاعتبارات التي لها أهمية، من وجهة نظر أخلاقية، في وضع معين، حتى في حال اتفاقهم حول كل الوقائع التي تتصل بهذا الوضع. من هنا نرى أن الضرورة العملية، من منظور العقل المعياري، ليست من نوع الضرورة العملية من منظور العقل الوسائلي. فتقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غاية من نوع معين هو شأن واقعي خالص. فما أن تكشف لنا المعرفة النظرية ما هي الوسائل المطلوبة حتى يتضح لكل العقلاء الذين عقدوا العزم على تحقيق هذه الغاية أن ثمة ضرورة لاختيار هذه الوسائل بالذات. أما العقلاء الذين عقدوا العزم على التصرف أخلاقياً في وضع معين، فلا ضمان في وصولهم

إلى نفس القرار فيما ينبغي عمله في هذا الوضع، وإن لم يختلفوا حول الوقائع المتصلة بهذا الوضع وكيفية تأويلها. فليس من الضروري، وإن كانوا يوظفون العقل العملي توظيفاً سليماً، أن يتفقوا في تقويمهم الأخلاقي للوضع.

مبدأ الشمولية

ذكرنا سابقاً أن مبادىء العقل العملي ليست تحليلية، باستثناء مبدأ واحد هو مبدأ الشمولية. فما هو هذا المبدأ؟ حتى نجيب عن هذا السؤال، لنبدأ بإعطاء صيغة مبسطة لهذا المبدأ. يمكن وضع هذه الصيغة على النحو الآتي: إذا كان ثمة ما يوجب قيام شخص بفعل ما في وضع ما، إذن **كل** من يجد نفسه في وضع مماثل ينبغي أن يقوم بفعل مماثل[٩]. إذا وجدت نفسي، مثلاً، في وضع يستدعي مني الإدلاء بشهادتي في المحكمة، فإن هذا الوضع يستدعي مني قول الصدق (ألا أشهد بالزور). إن العدل يوجب بذلك، إذ لو شهدت بالزور لكانت شهادتي عاملاً مساعداً إما على تبرئة مذنب أو إدانة بريء. ولذلك كل من يجد نفسه في وضع مماثل ينبغي أن يقوم بفعل مماثل، *أي أن يجيب عن كل الأسئلة التي تطرح عليه في المحكمة بصدق*. لو افترضنا أنني وجدت نفسي في وضع كهذا مرتين وأنني لم أشهد بالزور المرة الأولى ولكن شهدت بالزور المرة الثانية، فإن ما يصدق علي، في هذه الحالة، هو أني غير متسق مع ذاتي. فالوضع في الحالة الثانية مماثل للوضع في الحالة الأولى بالنسبة لكل السمات المهمة. إذن، إذا كان الوضع في الحالة الأولى يوجب عدم الشهادة بالزور، إذن الشيء نفسه ينطبق على الوضع في الحالة الثانية.

إن الطابع التحليلي لمبدأ الشمولية كامن في أن عدم التقيد به يقود إلى التناقض (عدم التماسك بمعناه السلبي)، كما في مثالنا الأخير. ولكن ـ قد يتساءل بعضهم ـ كيف يمكن لمبدأ تحليلي أن يقرر ما الذي

ينبغي فعله على نحو محدد في وضع ما؟ فالمبادىء التحليلية ذات مدلول صوري، لا جوهري، ولا يمكن، بالتالي، أن تشكل أساساً للقيام بأفعال محددة. للرد على هذا التساؤل، علينا أن نلفت النظر إلى أنه ينطوي على افتراض خاطىء وهو أن هذا المبدأ يقرر غايات محددة. ما يقضي بفعله، بالأحرى، واحد في كل الأوضاع، ألا وهو ضرورة التصرف على نحو مبدئي. ما يقوله هو أنه على افتراض وجود مسوغ للقيام بفعل ما في وضع ما، إذن أي وضع مماثل للأخير، بالنسبة لكل السمات المهمة، ينطوي على مسوغ مماثل للقيام بفعل مماثل، كائناً من كان الفاعل. بمعنى آخر، إنه لا يقول «ينبغي فعل كذا وكذا في وضع محدد»، بل «إذا كان ينبغي فعل كذا وكذا في وضع محدد، إذن ينبغي فعل شيء مماثل في كل وضع مماثل، بغض النظر عمن يجد نفسه في هذا الوضع».

من الجدير بالملاحظة هنا أن بالإمكان إعطاء صيغة أعم لهذا المبدأ بحيث نجعله مبدأ مشتركاً بين العقل العملي والعقل النظري. يمكن وضع هذه الصيغة على النحو التالي: إذا كان س سبباً عقلياً مسوغاً لشيء ما، إذن أي سبب عقلي مماثل لـ س مسوغ لشيء مماثل. هذه الصيغة عامة جداً بحيث تشتمل على الأفعال والاعتقادات. وما يقوله هذا المبدأ في صيغته الحالية، هو أن كل حالة للتسويغ أو الاستدلال العقلي ينبغي أن تخضع لمبدأ ما. إن خرق هذا المبدأ، كما في مثالنا السابق، أو كما يحصل في سياق التفكير النظري عندما يستدل واحدنا شيئاً ما من واقعة ما في حالة ويرفض استدلال شيء مماثل من واقعة مماثلة في حالة ثانية، إن خرقه هو بمثابة معاملة التفكير الاستدلالي وكأنه شأن عشوائي لا يخضع لأي مبدأ على الإطلاق. ولأن مبدأ الشمولية في صيغته الحالية لا يطالب بأكثر من ضرورة خضوع توظيف العقل في كل حالة من الحالات التي نوظفه فيها لمبدأ ما، إذن فهو لا يفرق بين التفكير النظري والتفكير العملي.

مبدأ الاحترام المتبادل

توجد عدة مبادىء عملية يمكن اشتقاقها من مبدأ الشمولية. من هذه المبادىء المبدأ الأخلاقي الذي يعرف بـ «القاعدة الذهبية» (لا تعامل سواك إلّا بما ترضى أن تعامل به أنت نفسك)، ومبدأ المساواة (عامل جميع الحالات المتساوية بالتساوي)، ومبدأ الاحترام المتبادل (لا تعامل أفكار واعتقادات سواك التي تفتقر الأسس التي تقوم عليها إلى الشفافية إلّا بنفس الاحترام الذي تريدهم أن يعاملوا به أفكارك واعتقاداتك التي تفتقر أسسها أيضاً إلى الشفافية).

إن المبدأ الأخير هو ذو أهمية خاصة لنا هنا، نظراً لأهميته لحرية الاعتقاد ولاحترام الرأي المختلف أو التسامح مع الاختلاف. ومن النافل القول إن هذا المبدأ لا يقام له أي وزن على الإطلاق في فكر الإسلاميين وسلوكهم، والأدلة على ذلك كثيرة، كما سنبين فيما بعد.

ما يعنيني الآن هو توضيح هذا المبدأ وما يستلزمه. أول ما نلاحظه هو أن هذا المبدأ لا يتكلم على الأفكار والاعتقادات بإطلاق، بل على ما يفتقر بينها إلى أسس شفافة. وحيث تكون الاعتقادات من هذا النوع، ما يستوجبه هذا المبدأ، في حال حصول خلاف حولها، هو أنه لا يجوز لأي فريق من الفرقاء أن يحل سلطته المعرفية محل السلطة المعرفية للفريق المخالف. أن يتصرف أيٌّ من الفرقاء على نحو معاكس هو أن يخرق مبدأ الاحترام المتبادل. لا يصدق الشيء نفسه على الاعتقادات التي تقوم على أسس شفافة كالاعتقادات العلمية، مثلاً، حيث يمكن، من حيث المبدأ، الحسم في الخلافات التي تنشأ حولها عن طريق اللجوء إلى منهج معروف، ومتفق عليه، وموثوق فيه. ولذلك ليس الاعتقاد المخالف على نحو صارخ لحقائق علمية راسخة جديراً بالاحترام. إن الاعتقاد بأن الأرض مسطحة، مثلاً، أو أن الشمس تدور حول الأرض، أو أن عمر الأرض لا يتجاوز ستة آلاف سنة، هو، في زمننا الحاضر وفي ضوء المعرفة الحاضرة، إعتقاد يبلغ منتهى

اللامعقولية ولا يستحق، لذلك، أي احترام. إن وضع العالم سلطته المعرفية محل السلطة «المعرفية» للجاهل لا يشكل خرقاً لمبدأ الاحترام المتبادل، لأن اعتقادات من النوع المعني في مثالنا لا تُثبَّت إلا بالطرق العلمية المعروفة والمجربة، ومتى تثبتت، فإن من يخالفها على أسس غير علمية ليس إلّا جاهلاً، والجهل، ولا أقول الجاهل، لا يستحق الاحترام. أن نقول عكس ذلك هو أن نضعها في مستوى الاعتقادات الراسخة علمياً، وهذا يمثل اللامعقولية على أروعها؛ إنه يضع الجهل في مستوى العلم.

من السهل الآن، في ضوء ما سبق، أن نوضح ما يعنيه افتقار اعتقاد إلى أساس شفاف. فإذا كانت الاعتقادات العلمية، كما رأينا، لا تفتقر إلى أساس كهذا، فإن هذا يعود إلى وجود طرق معروفة، ومتفق عليها، وموثوق فيها للتحقق من صدق أو عدم صدق هذه الاعتقادات ولحسم الخلافات حولها. وهذه الطرق عامة، Public لا خاصة بفرد أو بجماعة ما، كونية، لا نسبية ثقافياً. كل فرد، مهما كان جنسه أو مهما كانت الثقافة التي ينتمي إليها أو الدين الذي يدين به أو الفلسفة التي يتبناها، متاح له، من حيث المبدأ، أن يتقن استعمال هذه الطرق وأن يرى بنفسه كيف لا يمكن الاستغناء عنها، على علاتها، للتحقق من صدق الاعتقادات التجريبية وحسم الخلافات حولها. من هنا يتضح أن ما يعنيه افتقار اعتقاد إلى أساس شفاف هو أنه لا يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه بواسطة طرق معروفة، ومتفق عليها وموثوق فيها، مما يفسر لماذا يتعذر حسم الخلافات حوله. كيف يصل واحدنا إلى اعتقاد كهذا وما هي المعايير التي ينبغي اللجوء إليها لاختيار الأدلة المناسبة لتسويغه وما هي الشروط المطلوبة لتحوله إلى معرفة، كل هذه الأسئلة هي بدون جواب واضح. بل الأسوأ من ذلك، فإننا لا نعرف، في كثير من الحالات، حتى من أين نبدأ في محاولتنا الإجابة عنها. لا غرو، إذن، أن تظل الاعتقادات التي من هذا النوع مثيرة للجدل على مر السنين.

ثمة اعتقادات كثيرة من هذا النوع. نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر الاعتقادات الدينية، والاعتقادات الميتافيزيقية، والاعتقادات الإيديولوجية، وبعض الاعتقادات الأخلاقية. خذ، على سبيل المثال، الاعتقاد الميتافيزيقي بأن للإنسان حرية إرادة، والاعتقاد الأخلاقي بأن نوع النتائج المترتبة على ما نفعله هي وحدها الأساس لتقرير وجوبه أو عدم وجوبه أخلاقياً، والاعتقاد الديني بوجود حياة بعد الموت وأن للإنسان روحاً خالدة. إن أياً منها، كما نعرف من استعراضنا لتاريخ الفكر، أثار وما يزال يثير الكثير من الجدل بين العقلاء دون الوصول إلى نتيجة يمكن الاتفاق حولها. فحتى الآن، ما هو واضح لنا، بخصوص اعتقادات من هذا النوع، هو أنه، حتى عندما نمارس قوانا العقلية على الوجه الأكمل، محاولين الوصول إلى حسم الخلاف حولها، فإننا لا ننتهي سوى إلى الفشل.

إن عدم شفافية الأسس التي تقوم عليها اعتقادات كهذه تجعل الاتفاق حولها متعذراً لأسباب عدة. أولاً، سيكون من المتعذر الاتفاق حول نوع الأدلة التي لها أهمية لموضوع الخلاف. ثانياً، حتى وإن حصل اتفاق حول نوع الأدلة التي هي ذات أهمية، فإن خلافاً قد يحصل حول الوزن الذي ينبغي إعطاؤه لأي دليل منها(*). ثالثاً، لأن اعتقادات كالتي تعنينا هنا تنطوي على مفهومات على درجة عالية من الغموض، فلا مهرب من الاعتماد على الحكم والتأويل، مما يفتح الباب واسعاً أمام الاختلاف(**). رابعاً، في غياب الشفافية، يصبح تقويم واحدنا للأدلة وللوزن الذي يعطيه لهذا الدليل أو ذاك معتمداً، إلى حد أو آخر، على تجربته الشاملة، على مجرى حياته حتى اللحظة الحاضرة. ولأن تجربته الشاملة لا بد أن تختلف عن تجارب الآخرين،

(*) ففي غياب الشفافية، لا توجد معايير واحدة لتقويم الأدلة.
(**) هنا أيضاً غياب الشفافية يسمح بتعدد طرق الفهم والتأويل.

فلا بد أن ينعكس هذا في اختلاف أحكامه عن أحكام الأخرين. خامساً، في الحالات التي يحصل فيها خلاف حول قضايا معيارية جوهرية، نجد في الغالب أن ثمة أنواعاً مختلفة من الاعتبارات القيمية المؤيدة لكل موقف من الموقفين المتعارضين، ولا يكون من السهل إعطاء تقويم إجمالي. سادساً، وأخيرا، في الحالات التي يحصل فيها تعارض بين قيمتين أو أكثر، نجد أنفسنا مدعوين إلى اتخاذ قرار بخصوص أي قيمة نختار من بينها. وفي غياب شفافية الأسس التي يفترض أن نقيم عليها قرارنا، لا بد أن نواجه صعوبات جمة في محاولتنا تقرير أولوياتنا القيمية، وقد لا نجد إجابات واضحة بخصوص كيفية تقريرها. وهنا، لا شك، يصبح مجال التعارض والاختلاف كبيراً.

إن الاعتبارات الستة الأخيرة تفسر لماذا نختلف في نظراتنا الشاملة حول القيم والمثل العليا التي ينبغي أن ترشد أفعالنا على مختلف المستويات ولماذا قد نستمر في الاختلاف حول هذه الشؤون، حتى عندما نمارس قوانا العقلية على النحو الأفضل في محاولتنا الوصول إلى اتفاق. والسؤال الذي لا بد من التصدي له، في هذه الحالة، هو السؤال التالي: ما هو الموقف المعقول الذي ينبغي أن يتخذه واحدنا إزاء من يختلفون معه؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التنبيه إلى أننا نفترض هنا أن القيم أو المثل العليا أو العقائد التي هي موضع اختلاف جميعها معقولة بمعنى أنها لا تخالف أو لا تبدو، على الأقل، أنها تخالف مبادىء ومعايير العقل. ليس بينها، مثلاً، ما يفتقر إلى التماسك الداخلي، بمعناه السلبي أو الإيجابي، بصورة واضحة، أو ما يخالف حقائق معروفة مخالفة لا يحتاج اكتشافنا لها إلى كبير عناء، أو ما يرتكب أغاليط منطقية، صورية أو لا ـ صورية، على نحو لا يخفى على عاقل. لا يعني هذا أنها جميعها **فعلاً** معقولة **في ذاتها**؛ قد تكون كذلك

وقد لا تكون. ما يعنيه، بالأحرى، هو أنه في حال حصول خلاف حول معقولية أي منها، فإن هذا الخلاف سيندرج تحت نوع الخلافات التي تعنينا هنا، أي أنه سيكون خلافاً من النوع الذي يتعذر الحسم فيه. خذ، مثلاً، الخلاف حول معقولية الاعتقاد بوجود الله، بحسب التصور المسيحي أو الإسلامي للألوهة. إن مفكراً مادياً كهولباخ **Holbach** مثلاً، ظن أن هذا الاعتقاد ينطوي على تناقض، وقد شاركه في هذا الظن عدد من المفكرين والفلاسفة. ولكن تاريخ الفكر مليء أيضاً بمفكرين وفلاسفة ولاهوتيين يرفضون موقف هولباخ ورصفائه، والخلاف بين الفريقين ما زال قائماً، ولا أعتقد أننا سنتوصل إلى الحسم فيه في المستقبل القريب. ما نجده هنا هو خلاف بين عقلاء، كلٌ يوظف قواه العقلية على النحو المناسب دون النجاح في إقناع خصمه بالحجج العقلية.

قارن الخلاف الأخير بالخلاف بين العنصري واللاعنصري. ينطوي موقف العنصري على أغلوطة لا تخفى على عاقل، مثلما يخالف بشكل واضح حقائق معروفة. الأغلوطة في هذا الموقف تكمن في أنه يعطي لسمات فيزيائية معينة كلون البشرة، مثلاً، أهمية بالنسبة لكيف ينبغي أن نتعامل أخلاقياً مع الآخرين، أي يعطي أهمية لما ليس له أهمية على الإطلاق بخصوص المسألة الأخيرة. إن من يعطي أهمية للون البشرة، مثلاً، بخصوص هذه المسألة هو كمن يعطي أهمية لحجم الأنف أو طول القامة أو شكل الأذنين أو قوة العضلات لغرض تحديد كيفية تعاملنا الأخلاقي مع سوانا. وإذا أدعى العنصري، كما نتوقع منه أن يفعل، أن لسمات فيزيائية كلون البشرة أو سوى ذلك أهمية للغرض المعني لأنها دليل على مدى التفوق أو الانحطاط العقلي للجماعة التي تمتلك هذه السمات، فإنه بذلك يستمر في ارتكاب نفس الأغلوطة، بالإضافة إلى مخالفته لحقائق معروفة. فحتى لو افترضنا على سبيل الجدل وجود تفاوت بين البشر بالنسبة للذكاء الفطري أو المواهب

العقلية، بعامة، مرافق للتفاوت في سماتهم الفيزيائية، كائنة ما كانت، فإن هذا لا يعقل أن يشكل أساساً لأي اختلاف في المعاملة الأخلاقية. زد إلى ذلك الخطأ الفاضح في الربط بين السمات الفيزيائية المعنية ونسبة التفوق أو الانحطاط العقلي، هذا الربط الذي لا يوجد أي دليل يؤيده، بل العكس هو الصحيح.

إن لا معقولية موقف العنصري واضحة لكل عاقل، مما يجعل من الممتنع ضمه إلى المواقف التي تخضع لمبدأ الاحترام المتبادل. ما يبينه مثال العنصري في ضوء ما سبق هو أن المعيار المطلوب للفصل بين ما يخضع لهذا المبدأ وما لا يخضع له هو الآتي: كل عقيدة أو نظرة أو فلسفة لا تخالف أي مبدأ عقلي أو حقائق معروفة على نحو صريح ويمكن للعقلاء أن يختلفوا حولها، وحتى حول معقوليتها، تخضع لمبدأ الاحترام المتبادل، ما دامت الأسس التي تقوم عليها غير شفافة.

ما الذي يعنيه مبدأ الاحترام المتبادل على وجه الخصوص؟ ما يعنيه هو أنه في حال حصول خلاف حول عقيدة أو نظرة أو فلسفة تخضع لهذا المبدأ، فإن كل طرف من أطراف الخلاف ملزم بأن يحترم حق كل طرف آخر في أن يختار الطريق التي يراها مناسبة للوصول إلى الحقيقة، حقه **المعرفي** epistemic right وليس فقط حقه الأخلاقي. الحق الأخلاقي لكل طرف أن يختار الطريق التي يراها مناسبة لا يمارى فيه طبعاً. إنه مشتق من حقه في أن يعتقد ما يشاء. فحتى من هو على خطأ لا يمكن تجريده من حقه الأخلاقي في أن يظل على اعتقاده الخاطىء، ما دام ليس مقتنعاً بخطئه. ولكن من الواضح أن حقه الأخلاقي في أن يظل على اعتقاده ليس حقاً معرفياً. إنه مجرد من الحق الأخير، ما دام الأمر قد حسم لصالح الاعتقاد المخالف. أما في الحالات التي تعنينا (الحالات التي تخضع لمبدأ الاحترام المتبادل)، فلا يوجد حسم لصالح موقف دون المواقف الأخرى، أي لا طرف من أطراف الخلاف

هو في وضع يسمح له بأن يقول على نحو قاطع إنه وحده يمتلك الحقيقة. ولذلك ليس لأي طرف امتياز معرفي Epistemic Privilege على الأطراف الأخرى، مما يعني أنه لا يمكنه أن يعطي لنفسه الحق في أن يختار الطريق التي يراها مناسبة للوصول إلى الحقيقة في الوقت الذي يجرد المختلفين معه من هذا الحق.

إن صحة مبدأ الاحترام المتبادل يمكن تبينها بسهولة عن طريق النظر في النتائج المترتبة على اختيار أي بديل له. ثمة بديلان له. الأول هو تنازل كل طرف من أطراف الخلاف عن حقه في أن يقرر الحقيقة بذاته وإعطاء هذا الحق لسلطة معرفية أخرى (للأكثرية، مثلاً). والبديل الثاني هو الشك في كل المواقف التي تقوم على أسس غير شفافة[١٠]. ولكن كلا البديلين مرفوض لأسباب واضحة.

البديل الأول مرفوض لأن من يتنازل عن سلطته المعرفية لآخرين، وحتى للأكثرية، هو كمن لا يبالي في أن تفرض عليه اعتقادات مخالفة لاعتقاداته أو في أن يجري الحظر على اعتقاداته وما أشبه ذلك. ولكن هذا، بدوره، يعني أنه ليس شديد التمسك باعتقاداته ولا هو يعطيها أهمية تذكر. وهذا حتماً لا ينطبق على الحالات التي تعنينا هنا. فإن كل طرف من أطراف الخلاف يثمن اعتقاداته إلى حد كبير ويقطع بصدقها. ولذلك سيكون حريصاً أشد الحرص على عدم إعطاء أي سلطة خارجه الحق في أن تفرض أحكامها عليه. ومن باب هذا الحرص سيصر على أن يبقى وحده صاحب السلطة المعرفية في تقرير صدق اعتقاداته. ولكن هذا يعني أيضاً أنه سيكون من غير المعقول أن يحصر السلطة المعرفية فيه وحده فيما يخص تقرير صدق اعتقاداته في الوقت الذي يقيم من نفسه سلطة معرفية على سواه فيما يخص اعتقاداتهم المماثلة لاعتقاداته من حيث افتقار أسسها إلى الشفافية.

البديل الثاني مرفوض لسبب مماثل. فبالنسبة لهذا البديل، الموقف المعقول هو أن يتخذ كل طرف من أطراف الخلاف، في الحالات التي

تعنينا، موقفاً مشككاً من اعتقاداته. لا شك طبعاً أن بعضنا قد يصل إلى موقف كهذا. فليس أمراً غير طبيعي البتة أن يصل واحدنا، بعد استعراضه لتاريخ خلافات كهذه وتأمله ملياً في طبيعتها، إلى قناعة بأن الاعتقادات التي تشكل مدار هذه الخلافات لا يمكن الحسم فيها وأن واحدنا لا يملك سوى اتخاذ موقف مشكك منها. ومن يصل إلى موقف كهذا عليه أن يسلم أن هذه الاعتقادات هي مجرد آراء ولا مسوغ بالتالي، للتمسك العنيد بها والاقتتال حولها. ولكن ما ينطبق على شخص كهذا لا ينطبق على معظم الذين يمتلكون اعتقادات كهذه. قد يعترف هؤلاء أنهم لا يملكون الحجة الكافية لإقناع الآخرين بوجهة نظرهم (أي قد يعترفون أن الأسس التي تقوم عليها اعتقاداتهم غير شفافة للآخرين، مثلما أن الأسس التي تقوم عليها اعتقادات الآخرين غير شفافة لهم) دون أن يعني هذا أنهم يعترفون بأنهم لا يمتلكون الأساس الكافي لمعرفة صدقها. ولذلك سيظل كل طرف يتمسك باعتقاداته بنفس العناد. إذن، ما يبقى ذا أهمية هنا هو أن يرى كل طرف من أطراف الخلاف أن ما ينطبق عليه، لجهة عدم اعتقاده بوجود أي سبب للشك في موقفه أو لتخفيف حدة تمسكه به، ينطبق أيضاً على الأطراف الأخرى. وهذا يعني أنه إذا أتخذ من قناعته الشديدة بصحة موقفه ذريعة لوضع نفسه سلطة معرفية على الأطراف الأخرى، فإن من يخالفونه يمكنهم، باللجوء إلى ذريعة مماثلة، أن يضعوا أنفسهم سلطة معرفية عليه. ولتجنب هذه النتيجة، التي لا يمكن أن تعني عملياً سوى محاولة كل طرف فرض اعتقاداته على الأطراف الأخرى، فإن ما يفرضه العقل العملي هو أن يعترف كل طرف للطرف الآخر بسلطته المعرفية فيما يخص اعتقاداته وحدها.

هوامش الفصل الثالث

(١) Thomas Nagel, «Desires, Prudential Motives, and the Present», in **Practical Reasoning,** ed. Joseph Raz, (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 153-157.

(٢) للمزيد من التعمق في مفهوم القياس العملي، انظر: Joseph Raz (ed.) **Practical Reasoning,** pp. 1-80.

(٣) Von Neumann, J., and Morgenstern, O. **Theory of Games and Economic Behavior,** (Princeton: Princeton University Press, 1944).

(٤) انظر: Mario Bunge, **Finding philosophy in Social Science,** (New Haven and New London: Yale University Press, 1996), p. 225.

(٥) لا ينفي هذا مطلقاً أن يكون لقراراتنا واختياراتنا دور في تفسيراتنا لعالم الوقائع. فكما بينا في الفصل السابق، عندما نواجه بعدة نظريات متنافسة لتفسير واقعة أو مجموعة ما من الوقائع، فإننا نميل إلى اختيار النظرية الأبسط، على افتراض أن قوتها التفسيرية لا تقل عن القوة التفسيرية لايٍّ من النظريات المنافسة. ولكن هذا لا يعني أن صدق هذه النظرية يتوقف على الاختيار. اختيارنا لها من بين عدة نظريات متكافئة معها في قوتها التفسيرية لا يعني أكثر من أننا نعتقد أن احتمال أن يكون الصدق نصيبها يفوق احتمال أن يكون نصيب أيٍّ من النظريات المنافسة. ولكن صدقها يتوقف في الأخير على ما تكشف عنه التجربة.

(٦) **Kant, the Foundation of the Metaphysics of Morals (New York: Liberal Arts Press, 1959), p. 39.**

(٧) فنّدنا موقف كنط في: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٠)، الفصل العاشر.

(٨) John Rawls, **Political Liberalism,** (New York: Columbia University Press, 1996), Introduction and pp. 58-65.

(٩) نعتمد هنا على الصيغة التي أعطاها أدجلي Edgley لمبدأ الشمولية. انظر، R. Edgley, «Practical Reason», in **Practical Reasoning, op. cit., p. 28.**

(١٠) Colin Bird, «Mutual Respect and Neutral Justification», in: **Ethics,** vol 107, no.1 (1996), pp. 62-96.

أولية العقل

التأويل المعياري والتأويل الإبستمولوجي

تناولنا في الفصول الثلاثة الأولى مفهوم العقل وما يعنيه توظيف العقل على المستويين النظري والعملي، تمهيدً لتناول الأطروحة الأساسية لهذا القسم من الكتاب، أطروحة أولية العقل. في تناولنا لهذه الأطروحة في الفصل الحالي، نواجه بسؤالين أساسيين. أولاً، ما معنى القول بأولية العقل؟ وثانياً، ما هي الأسباب التي تدعونا إلى تبني هذه الأطروحة؟

لنبدأ بالسؤال الأول. ينبغي في البداية أن نوضح أطروحة أولية التي العقل قد تأخذ بمعنيين، معنى معياري ومعنى إبستمولوجي. بالنسبة للمعنى الأول، القول بأولية العقل يتضمن اعتبار العقل أعلى مرتبة وقيمة من كل جوانب النفس الأخرى، أي أعلى مرتبة وقيمة، مثلاً، من المشاعر أو العواطف. إن هذا الفهم لأطروحة أولية العقل ذو جذور عميقة في تاريخ الفلسفة. إنه يعود إلى أفلاطون وتلميذه أرسطو، وما زال ذا أثر حتى الآن في فكرنا وفكر سوانا. إن أثره يظهر في الميل السائد إلى اعتبار العلم، لأنه يقوم على العقل، أهم من الشعر أو الفن أو غير ذلك من النشاطات التي لا تقوم على العقل. وبحسب زعم عدد من رائدات الحركة النسائية في الغرب، وهو زعم لا يجانب الصواب،

نظري، فإن أثر هذا التأويل لأولية العقل نجده في الميل السائد لاعتبار النساء أدنى مرتبة من الرجال على أساس أنهن، بحسب الاعتقاد السائد، أكثر عاطفية وأقل عقلانية من الرجال.

إن التأويل المعياري لأطروحة أولية العقل بعيد جداً عن أذهاننا. فمن جهة، لا معنى، في نظرنا، لمقارنة العقل بالجوانب الأخرى للنفس، بالجانب الانفعالي، مثلاً، وكأن هناك معياراً يمكن اللجوء إليه لإجراء مقارنة كهذه. فعندما نفصل على مستوى التجريد بين العقل والجوانب الأخرى للنفس، فإن ما نفعله لا يتجاوز الفصل، نظرياً، بين وظائف مختلفة للنفس. عبثاً نبحث، في هذه الحالة، عن وظيفة يمكن اعتبارها مشتركة بين العقل، من جهة، وجوانب النفس الأخرى، من جهة ثانية. لو كان هناك وظيفة مشتركة بين العقل والشعور، مثلاً، وكلٌ يقوم بهذه الوظيفة بمعزل عن الآخر، لكان بإمكاننا أن نقارن بينهما بالنسبة لأيهما يقوم بهذه الوظيفة على النحو الأفضل. ولكن ما دام لا معنى للكلام على وجود وظيفة مشتركة بينهما، إذن لا تناسب بينهما ولا معيار للمقارنة.

ومن جهة ثانية، لا يمكن الفصل، واقعياً، بين العقل والجوانب الأخرى للنفس. أي فصل كهذا هو فصل نظري فقط. إن تطور العلوم العصبية وتطور علم الدماغ، بخاصة، يبينان بصورة واضحة خطل النظرة القديمة إلى العقل باعتباره ملكة تعمل باستقلال عن الجوانب الأخرى للنفس. والذين أجريت عليهم جراحة فصية Lobotomy (جراحة في فصوص المخ الجبهية) يقدمون دليلاً قوياً على بطلان هذه النظرة إلى العقل. فجراحة كهذه لا تطال سوى ذلك الجانب من الدماغ المختص بالانفعالات، ولكن، مع ذلك، فإن من تُجرى عليهم هذه الجراحة تتعطل إلى حد كبير قدرتهم على الحكم والاستدلال.

إن التأويل الإبستمولوجي، لا التأويل المعياري، لأطروحة أولية العقل هو، إذن، التأويل الذي يحظى بتأييدنا. فما الذي تعنيه الأولية

الإبستمولوجية للعقل؟ يمكن تلخيص ما تعنيه في الأطروحات الأربع التالية:

١ ـ العقل، بين كل المصادر الممكنة لاعتقاداتنا، وقراراتنا، ومواقفنا، هو الأكثر موثوقية في تقريبنا من معرفة الحقيقة أو الصواب.

٢ ـ في كل الحالات التي تتعارض فيها الاعتبارات العقلية مع الاعتبارات غير العقلية، فإن السابقة تكون مبطلة للأخيرة.

٣ ـ كل ما تُدَّعى معرفته على أساس غير عقلي هو إما مجرد اعتقاد أو لا يمكننا أن نعرف أنه ليس مجرد اعتقاد بدون سند عقلي. (أي إما تكون المعرفة عقلية أو لا نكون في وضع يسمح لنا بأن نعرف أنها معرفة).

٤ ـ افتراض وجود أساس غير عقلي للمعرفة أو لبعض أنواع المعرفة هو نفسه افتراض لا يستقيم بدون سند عقلي.

لا بد من إبداء بعض الملاحظات هنا حول هذه الأطروحات الأربع، مبتدئين بالأطروحة الأولى. تثبت هذه الإطروحة (ضمنياً) إمكان وجود مصادر لاعتقاداتنا أو قراراتنا ومواقفنا غير العقل، بل إنها لا تتعارض حتى مع افتراض إمكان وجود مصدر أو أكثر بينها لا يحظر العقل لجوءنا إليه في ظل شروط معينة. تعدد مصادر اعتقاداتنا أمر لا يمارى فيه. فقد يكون مصدر بعض اعتقاداتي، مثلاً، سلطة ما، دينية أو زمنية، أو كتاباً ما اطلعت عليه مؤخراً، أو علم التنجيم، أو إحساساً داخلياً لدي بأن أمراً ما سيحدث، أو الذاكرة، أو أحاديث سمعتها، أو التلقين، أو غير ذلك من مصادر يصعب حصرها. بعض هذه المصادر، لا شك، يعول عليه أكثر من سواه، لجهة موثوقيته في تقريبنا من معرفة الحقيقة، وبعضها يصدق عليه العكس تماماً. اللجوء إلى السلطة المناسبة (إلى سلطة آينشتين، مثلاً،) لمعرفة أمر ما يتعلق بالنظرية النسبية مشروع. أما اللجوء إلى سلطة الطبيب المشعوذ لمعرفة كيف عليَّ أن أعالج مرضاً ما فغير مشروع مثله مثل اللجوء إلى علم التنجيم

لمعرفة المستقبل. في الحالة السابقة، المصدر الذي ألجأ إليه مصدر موثوق، بينما العكس هو ما ينطبق علي أيٍّ من المصدرين الأخيرين. ولذلك، ليس أمراً مخالفاً للعقل لجوني إلى السلطة المناسبة في ظل شروط من نوع معين (حيث لا يكون متاحاً لي عملياً، مثلاً، سوى اللجوء إلى سلطة ما) ولكن اللجوء إلى سلطة كسلطة العراف أو سلطة علم التنجيم أمر مخالف للعقل.

من الواضح، إذن، أن ما تقوله الأطروحة الأولى ليس أن العقل هو السلطة الوحيدة الموثوقة أو أنه لا يجوز اللجوء إلى أي مصدر غير العقل في كل ما يخص شؤون المعرفة النظرية أو العملية. إن ما تقوله، بالأحرى، هو أن أي مصدر قد نلجأ إليه غير العقل، مهما كانت درجة موثوقيته، فإنها لا ترقى إلى مستوى موثوقية العقل. إن هذا ما توضحه الأطروحة الثانية في تأكيدها على كون الاعتبارات العقلية، في حال حصول تعارض بينها وبين الاعتبارات الصادرة من مصدر غير عقلي، هي دائماً مبطلة للأخيرة. فإذا كان اللجوء إلى السلطة المناسبة للحصول على معلومات معينة له ما يوجبه في ظل ظروف معينة، فإن هذا لا يجوز أن ينسينا أن موثوقية هذه السلطة، بدئياً، **تأسست على أدلة عقلية**، وأنه في أي لحظة قد تظهر أدلة عقلية جديدة تضع موثوقية هذه السلطة موضع سؤال. وفي حال ظهور أدلة كهذه، فإن اللجوء إلى هذه السلطة يصبح أمراً متعارضاً مع الاعتبارات العقلية. وإذا كانت اعتبارات من النوع الأخير، كما هو متضمن في الأطروحة الأولى، هي الأكثر موثوقية، إذن ما يتبع فوراً هو أن من يريد أن يضمن إقترابه من معرفة الحقيقة إلى الحد الأقصى، في الحالة التي تعنينا، لا يملك سوى أن يعطي للاعتبارات العقلية وزناً أكبر من الاعتبارات المستمدة من السلطة المعنية.

إن اللجوء إلى مصدر غير عقلي، كائناً ما كان هذا المصدر، لا يمكن أن يعني، من الوجهة الإبستمولوجية، أكثر من أن الاعتقاد

المستمد من هذا المصدر هو مجرد اعتقاد. لا يعني هذا أن من يلجأ إلى مصدر غير عقلي لا يحصد سوى الخطأ بالضرورة، بل كل ما يعنيه هو أنه لن يكون في وضع يعطيه الحق في أن يدعي الصدق لاعتقاداته في غياب أي سند عقلي لها. بمعنى آخر، حتى لو اتفق أن هذه الاعتقادات صادقة، فإنه لن يكون في وضع دليلي يسوغ إدعاءه بأنها صادقة. من يلجأ إلى سلطة ما، مثلاً، لن يكون في الوضع الدليلي المطلوب لتسويغ أي اعتقاد مستمد من هذه السلطة، إلّا إذا كان في وضع يسوغ نظره إلى هذه السلطة على أنها السلطة المناسبة، فضلاً عن أنها سلطة موثوق فيها. وواضح أنه لا يمكنه أن يكون في الوضع الأخير بدون امتلاكه أدلة عقلية مستقلة عن هذه السلطة تسوغ نظره إليها كذلك. في غياب أدلة كهذه، لا يمكنه أن يذهب إلى أبعد من النظر إلى أي اعتقاد مستمد من هذه السلطة على أنه أكثر من مجرد اعتقاد.

وحتى لو افترضنا على سبيل الجدل أن هناك حالات يستمد فيها الشخص اعتقاداته من مصادر غير عقلية لا يحتاج هو نفسه إلى سند عقلي مستقل للتحقق من موثوقيتها، فإن اعتقاداته، مع ذلك، لا يمكن أن تتجاوز، من وجهة نظرنا نحن، كونها مجرد اعتقادات، في غياب أي سند عقلي لها. إن هذا هو الفحوى الأساسي للأطروحة الثالثة التي تقضي بالنظر إلى ما تُدَّعى معرفته على أساس غير عقلي على أنه لا يمكن أن يُعرف من قبلنا على أنه أكثر من مجرد اعتقاد بدون سند عقلي. وهذا يعني أنه حتى لو لم يكن صاحب هذا الاعتقاد بمحتاج إلى أي دليل مستقل عن الأساس غير العقلي له، فإن هذا لا يصدق علينا نحن الذين لا نحتل نفس الوضع المعرفي epistemic لصاحب هذا الاعتقاد.

لنفترض، لغرض توضيح المسألة الأخيرة، أن شخصاً ادعى أنه يعرف أن حصاناً ما سيفوز في سباق الخيل وأن إدعاءه مبني لا على شيء سوى إحساس داخلي لديه بأن هذا الحصان سيفوز. ولنفترض

أيضاً أن هذا الحصان فاز فعلاً. فهل يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول أكثر من أنه اتفق أن اعتقاده بأن هذا الحصان سيفوز هو اعتقاد صادق؟ بمعنى آخر، هل يمكننا أن نقول إنه كان يعرف حقاً أن هذا الحصان سيفوز؟ الجواب المتضمن في الأطروحة الثالثة هو بالنفي لعدم توافر أي سند عقلي مستقل عن إحساسه الداخلي لاعتقاده هذا. فما دام هذا الاعتقاد ينبع من مجرد هذا الإحساس الداخلي لديه، إذن على الرغم من كونه اعتقاداً صادقاً، فإنه لا يتجاوز كونه مجرد اعتقاد ولا يرقى إلى مستوى المعرفة.

وحتى إذا افترضنا الآن أن هذا الشخص يمتلك ما يُعرف في أوساط علماء النفس المختصين بالـ Parapsychology بالقدرة على الإدراك الـ فو - حسي، extrasensory perception فإن النتيجة الأخيرة لا يمكن أن تتأثر على الإطلاق من وجهة نظرنا نحن الذين لا نحتل وضع هذا الشخص المعرفي. إن قدرة كالأخيرة، لو وجدت، ستشكل طبعاً وسيلة غير عقلية للمعرفة. إذن، على افتراض أن الشخص المعني في مثالنا يمتلك هذه القدرة، فإذا كان حقاً يدرك على نحو فو - حسي أن الحصان كذا وكذا سيفوز، فإن ما ينطبق عليه هو أنه "يعرف"، بمعنى خاص، أن هذا الحصان سيفوز. ولكن لا يمكننا نحن أن نعرف أنه "يعرف" بهذا المعنى الخاص، إلّا إذا كنا نعرف حقاً أنه يمتلك هذه القدرة. ولكن أنى لنا أن نعرف أنه يمتلك هذه القدرة بدون اللجوء إلى أدلة عقلية مستقلة؟

إن السؤال البياني الأخير يضعنا إزاء الأطروحة الرابعة والأخيرة. ما تقوله هذه الأطروحة، كما رأينا، هو أن افتراض وجود مصادر غير عقلية للمعرفة، وليس فقط للاعتقاد، هو نفسه افتراض لا يمكن أن يستقيم بدون سند عقلي. فعلى افتراض أنه يصدق على بعضنا أنه يمتلك قدرة خاصة على الإدراك، كما في مثالنا السابق، تتيح له اختصار الطريق نحو المعرفة فيستغني، مثلاً، عن اللجوء إلى أدلة عقلية

استقرائية، بعكسنا نحن الذين نفتقر إلى هذه القدرة، فإن العقل يبقى دليلنا الأخير على من يمتلك هذه القدرة ومن لا يمتلكها. من يدعِي، مثلاً، أنه يمتلك القدرة على الإدراك الـ فو - حسي لا يمكن التأكد من صحة إدعائه بدون إجراء شتى الاختبارات عليه كالتي تُجرى عادة في مختبرات المشتغلين بالـ Parapsychology وما يعنيه هذا هو أن التحقق من صحة إدعائه يستوجب اللجوء إلى أدلة عقلية مستقلة عن هذا الإدعاء، وإلّا فإن إدعاءه هذا يبقى مجرد إدعاء لا قيمة معرفية له. وحتى هو نفسه لا يمكنه، في الواقع، أن يكون واثقاً من امتلاكه القدرة الخاصة المذكورة بدون هذه الأدلة العقلية. فقد يشتبه، مثلاً، أن لديه قدرة كهذه من ملاحظته، في أكثر من حالة، أن ما يتوقع حدوثه يحدث فعلاً، على الرغم من أنه لم يبنِ توقعاته سوى على الحدس أو إحساس داخلي لديه أن هذا الأمر أو ذاك سيحدث. ما يجعله يشتبه أن لديه قدرة خاصة على الإدراك هو أن نسبة حدوث الأمور التي توقع حدوثها نسبة مهمة من الوجهة الإحصائية، أي أنها أعلى بشكل واضح مما ينطبق على الحالات العادية القائمة على التخمين المحض. ولكن حتى يتأكد مما إذا كان يمتلك هذه القدرة بالفعل، فإن عليه أن يخضع لاختبارات كالتي يجريها المشتغلون بالـ Parapsychology ليرى ما إذا كانت نتائجها تعزز اشتباهه بأنه يمتلك قدرة خاصة على الإدراك. إذن، هو نفسه، مثله مثلنا جميعاً، لا يمكنه أن يعرف، بالمعنى الخاص وغير العقلي للمعرفة، إلّا إذا كان يعرف عقلياً أنه يعرف بهذا المعنى الخاص.

حدود العقل

قبل الانصراف إلى التعمق أكثر في تناول الأسباب لأولية العقل، لا بد من أن نرد أولاً على الاعتراض التالي على القول بأولية العقل. الفحوى الأساسي لهذا الاعتراض هو أنه لا معنى للكلام على أولية

العقل، لأن كلاماً كهذا يفترض أن هناك طرقاً للمعرفة منافسة للطرق العقلية، بينما ما يصح افتراضه هو فقط أن هناك حدوداً للمعرفة العقلية وأن طرق المعرفة غير العقلية هي الطرق المناسبة لمعرفة ما يقع خارج هذه الحدود. المسلّمة الأساسية التي ينطوي عليها هذا الاعتراض هي أن هناك مجالين للمعرفة لا يتقاطعان، مجال المعرفة العقلية ومجال المعرفة غير العقلية. ولذلك لا إمكان هنا، حتى من حيث المبدأ، لحصول تنافس بين الطرق العقلية والطرق غير العقلية للمعرفة، وبالتالي للمفاضلة بينهما، كما هو متضمن في أطروحة أولية العقل. فإذا كانت الطرق العقلية، مثلاً، هي الطرق المناسبة لمعرفة عالم الظواهر، وليس لما يتجاوز عالم الظواهر، والطرق غير العقلية هي الطرق المناسبة فقط لمعرفة ما يتجاوز عالم الظواهر، إذن لا تنافس هنا بين الإثنتين، بل لا إمكان للتنافس بينهما. ما يصح قوله بخصوص العلاقة بينهما هو أن الواحدة متممة للأخرى: ما تعجز عقولنا عن إدراكه متاح لنا إدراكه بطرق غير عقلية، وما تعجز الأخيرة عن إدراكه متاح لنا إدراكه بعقولنا.

قبل الرد على هذا الاعتراض، من الضروري أن نعالج أولاً مسألة حدود العقل. عندما يجري البحث في حدود العقل يحصل خلط كبير. أولاً، يحصل خلط بين مفهوم الحدود، بمعنى النواقص، ومفهوم الحدود، بمعنى الحدود الفاصلة. وثانياً، يحصل خلط بين الكلام على ما يحد العقل عملياً أو واقعياً وبين ما يحد العقل نظرياً.

لنأخذ الحالة الأولى. أول ما نلاحظه هو أن ثمة شؤوناً كثيرة لا تخضع لمعايير العقل. إنها، إذن، تقع خارج حدود العقل؛ إنها شؤون غير عقلية، non-rational فلا هي تتعارض مع معايير العقل ولا هي تتفق معها. هنا يمكننا الكلام على وجود حدود تفصل بين الشؤون العقلية والشؤون غير العقلية. وجود حدود فاصلة كهذه لا يعني أن العقل محدود. فما تعنيه المحدودية، في هذا السياق، هو أن ثمة شؤوناً يعجز العقل البشري عن إدراكها، مع أنها قابلة للإدراك من حيث

المبدأ. وهذا يفترض أن عقلاً أرقى من العقل البشري قادر على إدراكها. إلّا أن الكلام على شؤون غير عقلية هو كلام على ما لا يشكل، حتى من حيث المبدأ، موضوعاً للإدراك العقلي، البشري أو غير البشري. إذا قلت، مثلاً، بعد استماعي إلى محاضرة س، لقد كانت هذه المحاضرة مملة جداً، فإن قولي هذا لا يعبر عن قضية من أي نوع، بل يعبر فقط عن شعوري إزاء المحاضرة. فلا هو، إذن، قول قابل للتصديق العقلي ولا هو قابل للدحض العقلي. وهذا لا علاقة له مطلقاً بعجز العقل أو محدودية العقل البشري، بل بطبيعة العبارة "محاضرة س مملة". إنها ذات مدلول انفعالي وليس معرفي، مما يجعلها بالضرورة، لجهة مضمونها، غير قابلة لأي تقويم عقلي. أن نقول، إذن، إن ما تعبر عنه هذه العبارة (= شعوري إزاء محاضرة س) يقع خارج حدود العقل هو أن نقول شيئاً يتعلق بطبيعتها، ولا يمكن استنتاج أي شيء منه بخصوص محدودية أو عجز العقل.

نأتي هنا إلى الحالة الثانية، حيث يحصل خلط بين ما يحد العقل نظرياً وما يحده واقعياً أو عملياً. فمن الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، أن ما يقع خارج حدود العقل رمةً ـ ما هو شأن غير عقلي ـ ليس كذلك بسبب نقص محدد في العقل يجعله عاجزاً عن الإحاطة بما يقع خارجه، بل لأنه هو نفسه بطبيعته شأن غير عقلي. إنه، لهذا السبب بالذات، ليس موضوعاً مناسباً لإدراك العقل البشري أو أي عقل آخر أرقى منه. إذن، الحد الذي يفصل بينه وبين العقل هو حد نظري، وليس حداً واقعياً أو عملياً. ولكن عندما نتكلم على عجز العقل أو محدودية العقل، فإننا لا نتكلم على ما يحده نظرياً، بل على ما يحده واقعياً أو، على الأقل، عملياً. النقص أو المحدودية شيء نسبي ويرتبط، بالتالي، بشروط معينة. العقل الإنساني عاجز الآن عن معرفة ما إذا كانت توجد حياة على كوكب آخر غير كوكبنا، وعن إيجاد حل لمشكلة المجاعة في العالم، وعن اختراع بديل رخيص للبنزين، وعن

إيجاد العلاج الشافي لمرض السرطان أو لمرض الإيدز، وعن أمور كثيرة غير ذلك يتعذر حصرها. ولكن من الواضح أن الكلام على عجز العقل هنا هو كلام على موانع واقعية وعملية تحول بين العقل وبين تحقيق الأمور المذكورة أو سواها، أي موانع يمكن تخطيها من حيث المبدأ.

قد يكون التفسير لعجز العقل متعلقاً، كما يعلمنا علماء الدماغ، بكون الإنسان، لأسباب نجهلها حتى الآن، لا يستعمل إلّا جزءاً يسيراً من دماغه. وهذا يعني أن الطاقات العقلية للإنسان تفوق بكثير ما تظهره ممارسته لقواه العقلية. لو استطعنا أن نحدد الشروط التي تمنع الإنسان من توظيف دماغه كاملاً، فإننا، بذلك، نكون قد وضعنا إصبعنا على العوامل التي تفسر النقص في قدرتنا على الفهم، والاستيعاب، والتذكر، والإدراك، والاستدلال، والحكم... إلخ. وحتى لو افترضنا على سبيل الجدل أنه يستحيل، من الوجهة البيولوجية، التغلب على العوامل الأخيرة، في حالة الإنسان، إلّا أنه من الواضح هنا أن هذه العوامل لا تشكل محددات نظرية أو منطقية للعقل، بل مجرد محددات واقعية. بإمكاننا، بمعنى آخر، أن نتصور دماغاً أرقى بكثير من دماغ الإنسان، ودماغاً يمكن توظيفه بكل طاقاته، بحيث يكون هناك تطابق تام بين القوى العقلية الكامنة والممارسة العقلية الفعلية. ما نتصوره هنا هو أن المحددات الواقعية المعروفة (أو بعضها) للدماغ أزيلت، ولكن هذا لا يعني أننا نتصور دماغاً متطوراً إلى حد يجعله يتجاوز كل المحددات الواقعية. إن دماغاً كالأخير غير قابل للتصور، لأنه لا يمكن حصر كل المحددات الواقعية وتحديدها قبلياً. يمكننا أن نحدد، مثلاً، بعض العوامل التي تعرقل عمل الذاكرة أو القدرة على الاستدلال أو القدرة على الحكم أو التفكير المجرد، ولكن ليس كل هذه العوامل. ولذلك، عندما نتصور دماغاً أرقى، فإن ما نتصوره هو دماغ متحرر من هذه العوامل المعروفة، ولكن يستحيل علينا بالطبع أن نتصور دماغاً

متحرراً أيضاً من عوامل غير معروفة. إذن، كل دماغ نتصوره أرقى من دماغ الإنسان هو دماغ يمكن أن يوجد ما هو أرقى منه - فكلما اكتشفنا المزيد من المحددات الواقعية، كلما كان بإمكاننا أن نعدل في تصورنا للدماغ الأرقى. وما دامت المحددات الواقعية غير قابلة للاستنفاد، إذن يستحيل أن نجد أنفسنا في وضع يسمح لنا بأن نتصور دماغاً بلغ منتهى الرقي.

الكلام على محددات نظرية للعقل لا يمكن أن يعني أن العقل، مهما تجاوز من محدداته الواقعية، لا يمكنه، حتى من حيث المبدأ، ومهما تطور، أن يتجاوز كل محدداته الواقعية. وهذا يعود إلى أن الكلام على محددات نظرية للعقل يفترض أن هناك حداً يفصل على **نحو مطلق** بين العقل وبين إدراك «حقائق» من نوع معين. من هو ملم بفلسفة كنط يذكر، لا شك، أن كنط جعل «الحقائق» الميتافيزيقية خارج حدود العقل النظري. محاولة العقل النظري البرهنة على «حقائق» من هذا النوع لا تنتهي به سوى إلى تناقض[1]. إنها، إذن، في نظر كنط، غير قابلة لأن تعرف عقلياً من قبلنا، **مهما تجاوزت عقولنا من محدداتها الواقعية**. من الواضح، إذن، أنه لا يجوز الخلط بين الكلام على عدم إمكان تجاوز العقل كل محدداته الواقعية والكلام على وجود محددات نظرية للعقل بالمعنى الكنطي. ففي الحالة السابقة ما يجري التأكيد عليه هو أن العقل، في أي لحظة نجده فيها، وبغض النظر عن مدى الرقي الذي قد يكون بلغه في هذه اللحظة، سيكون مواجهاً بعوامل تحول بينه وبين إدراك أمور من نوع معين. ولكن كائنة ما كانت هذه العوامل، فإنها ليست أكثر من محددات واقعية للعقل ويمكن، بالتالي، تجاوزها من حيث المبدأ. وما يعنيه هذا هو أن ما تحول هذه العوامل دون إدراك العقل له، في أي لحظة نجد العقل فيها، هو شيء **قابل للإدراك** أو المعرفة العقلية: إنه ليس شأناً غير عقلي. إذن، الفحوى الأساسي لكل هذا الكلام هو أنه مهما أدرك

العقل من أمور، سيظل هناك أمور قابلة للإدراك العقلي لا يدركها.

أما بالنسبة للكلام على محددات نظرية للعقل بالمعنى الكنطي، فإن ما يجري التأكيد عليه هو أنه حتى لو أزيلت كل المحددات الواقعية التي تحد العقل، فإن ثمة «حقائق» من نوع معين (النوع الميتافيزيقي، مثلاً) ستبقى غير قابلة للمعرفة العقلية. إنها بطبيعتها غير عقلية، مما يعني أن عدم قدرة العقل على معرفتها لا ترتبط على الإطلاق بموانع عملية أو واقعية من أي نوع. ولذلك من الصعب أن نفهم، في هذه الحالة، الكلام على عجز العقل أو محدودية العقل إزاء معرفة هذه الحقائق المزعومة. إن كلاماً كالأخير يفترض أن الحقائق المعنية قابلة لأن تعرف ولكن ثمة موانع محددة تحول بين العقل وبين معرفتها ولو أزيلت هذه الموانع لما كان العقل عاجزاً عن معرفتها. أما إذا جارينا كنط في افتراضه أن هذه الحقائق غير عقلية وأنها، بالتالي، غير قابلة لأن تعرف حتى من حيث المبدأ (إذ ما هو غير قابل للمعرفة العقلية، بالنسبة لكنط، غير قابل لأن يعرف على الإطلاق بأي معنى)، إذن فلا معنى على الإطلاق للقول إن وقوعها خارج نطاق العقل هو دليل على عجز أو محدودية العقل. ما هو غير عقلي بطبيعته وليس، بالتالي، موضوعاً ممكناً للمعرفة العقلية ليس كذلك بسبب أي نقص في العقل أو أي شيء آخر من هذا القبيل. من يقول عكس ذلك هو كمن يقول، مثلاً، إن عدم القدرة على تصور ما لا يمكن تصوره هو عجز في القدرة على التصور أو، بصورة أكثر تعميماً، إن عدم القدرة على فعل ما لا يمكن فعله هو عجز في القدرة على الفعل. ولكن من الواضح أن قولاً كهذا ليس إلّا لغواً فارغاً.

الطرق العقلية والطرق غير العقلية

إذا كان كنط نظر إلى «حقائق» من النوع الميتافيزيقي على أنها خارج حدود المعرفة العقلية، فإنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم من أن

ثمة وسيلة خاصة لمعرفتها كالحدس(*)، مثلاً، أو كالوحي، كما في الحالة التي تخص «الحقائق» اللاهوتية. فكنط لم يعترف بإمكان وجود معرفة غير عقلية، وبالتالي بوجود طرق غير عقلية للمعرفة. ولكنه، مع ذلك، لم يجد أنه يمكن الاستغناء عن افتراضات ميتافيزيقية مثل افتراض وجود الله أو وجود النفس، أو افتراض كون الشيء المدرك حسياً هو، **في ذاته**، أكثر من مجموع مظاهره الممكنة[٢]. بعض الفلاسفة ـ الوضعيون، مثلاً، ـ ذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه كنط، إذ إنهم فسروا وقوع افتراضات من النوع الأخير خارج حدود المعرفة العقلية على أساس كونها، بحسب زعمهم، خالية من المعنى ولا يمكن، بالتالي، وصفها بالصدق أو عدم الصدق. إن هذا هو موقفهم من القضايا الميتافيزيقية عموماً: إن عدم إمكان التحقق من صدقها أو عدم صدقها نظرياً لهو دليل حاسم على كونها قضايا زائفة ولا يمكن، بالتالي، أن تعبر عن حقائق من أي نوع[٣]. إذن، ما ينطبق على موقفهم هو أنه يشارك موقف كنط بخصوص وضعه الافتراضات الميتافيزيقية خارج حدود المعرفة العقلية ولكن ليس فيما ينطوي عليه بخصوص كونها تعبر عن حقائق ممكنة وقابلة للفهم.

لا يعنيني هنا أن أناقش كنط أو الوضعي بخصوص موقف كل منهما من القضايا الميتافيزيقية. ما يعنيني وما هو مهم لأغراضي هنا هو مناقشة الموقف الذي يفترض أن ثمة حقائق تقع خارج حدود الإدراك العقلي ولكنها، مع ذلك، قابلة لأن تعرف بطرق خاصة كالحدس أو الوحي أو أي ملكة غير عقلية أخرى قد يفترض أصحاب هذا الموقف وجودها. إن هذا الموقف يعيدنا إلى الاعتراض على موقفنا القائل بأولية العقل. فالعقل، بحسب هذا الاعتراض، يسود في مجاله بلا

(*) ليس بمعناه الديكارتي، بل بالمعنى الذي ينطبق على حدس الشاعر أو الفنان، مثلاً. فالحدس، بحسب فهم ديكارت له، هو ملكة عقلية.

منازع، ولكن ثمة مجال آخر يقع خارج حدود العقل، مجال لا يمكن النفاذ إلى «حقائقه» إلّا بطرق خاصة وغير عقلية. لا إمكان هنا لحصول تنافس بين الطرق العقلية، والطرق غير العقلية ولا، بالتالي، للتفضيل بينهما.

لنحاول أولاً أن نوضح ما أمكن ما هو المقصود بالطرق غير العقلية للمعرفة بالمقارنة مع الطرق العقلية. إن بحثنا في الفصول الثلاثة الأولى لهذا القسم من الكتاب تركز على تناول الطرق العقلية للمعرفة، ولا حاجة بنا هنا سوى إلى إعطاء ملخص مختصر جداً لبحثنا السابق للتذكير ببعض السمات الجوهرية لتوظيف العقل في مجال المعرفة.

من الأمور المهمة التي قادنا إليها بحثنا السابق أنه على الرغم من ضرورة الفصل بين العقل النظري والعقل العملي (أي بين توظيف العقل ضمن مجال الاعتقاد وتوظيفه ضمن مجال الفعل)، إلّا أن هذا الفصل ليس مطلقاً. فمع أن طريقة التفكير في الحالتين ليست واحدة، إلّا أن هناك مبادىء مشتركة بينهما من أهمها، كما رأينا، مبدأ الشمولية. الفحوى الأساسي لهذا المبدأ هو أنه لا حالة توظيف للعقل، سواء في المجال النظري أو المجال العملي، إلّا وتخضع لمبدأ ما. ما يعنيه توظيف العقل، كما رأينا، سواء وظفناه لأغراض نظرية أو لأغراض عملية، هو إعطاء أسباب reasons لتعديل اعتقاداتنا أو مقاصدنا على نحو ما أو الإبقاء عليها كما هي، بحسب ما تقتضيه الاعتبارات المناسبة وذات الأهمية لأغراضنا. والأسباب التي نعطيها، إذا كانت تفي بالغرض في الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، فإن أسباباً مثلها ينبغي أن تفي بالغرض أيضاً إلى نفس الحد في كل وضع مماثل للوضع الأصلي. بمعنى آخر، إعطاء أسباب ينطوي على التقيد بمبادىء أو قواعد معينة. وهذا، بدوره، يعني أن توظيف العقل في المجالين النظري والعملي، لأنه، في فحواه الأساسي، لا يعني أكثر من إعطاء أسباب لهذا الأمر أو ذاك، ما هو إلّا ممارسة لنشاط خاضع لمبادىء

وقواعد معينة. لا بد أن تختلف هذه المبادىء والقواعد باختلاف الأغراض التي يوظف العقل من أجلها. فالطريقة الاستقرائية في التفكير، التي هي عماد العقل النظري (العلمي)، ليس لها نفس الأهمية للعقل العملي ـ العقل المعياري، بخاصة. ولكن لا توظيف للعقل في أي مجال إلّا ويجسد طريقة ما في التفكير تخضع لمبادىء وقواعد ما.

من الأمور الأخرى ذات الأهمية هنا أن الطرق العقلية، بكل المبادىء والقواعد التي تنطوي عليها، **عامة** public لا خاصة، والمعرفة التي تكتسب بواسطتها هي شأن **بيذاتي**، لا ذاتي. إن هذه الطرق، بمعنى آخر، **شفافة**. ففي حال حصول خلاف في الاعتقادات العلمية، مثلاً، فإن كل طرف من أطراف الخلاف يعرف ما هي الطريقة التي سيلجأ إليها كل طرف آخر لتدعيم موقفه لأن هذه الطريقة هي نفسها طريقته هو. إنها مشتركة بين كل الأطراف ومعروفة من قبلهم جميعاً.

إضافة إلى كل هذا، فإن هذه الطرق العقلية، بعامل طبيعتها العامة وشفافيتها، توضع باستمرار على محك التجربة. وهذا هو ما يتيح لنا، عاجلاً أو آجلاً، أن نكتشف أي خلل قد يكون كامناً فيها فنقوم بإصلاحه عن طريق تعديلها وجعلها أكثر فعالية في تجنيبنا الخطأ في اعتقاداتنا أو مواقفنا أو قراراتنا. هنا يأتي دور العقل الميتا ـ نظري الذي أوضحناه بالتفصيل في الفصل الثاني. إن قدرة العقل على الارتداد على ذاته وفحص معاييره ومبادئه وإعادة النظر فيها، كلما دعت الحاجة إلى ذلك، هي من بين أهم جوانب العقل. بدون هذه القدرة، يبطل أن يكون العقل عقلاً، ويصبح عمله أشبه بالعمل الحاسوبي المبرمج منه بالعمل الفكري الواعي، ويمتنع تطوره. وهذه القدرة، التي تتجسد في العقل الميتا ـ نظري، نابعة من الطابع البيذاتي والعام للعقل، أي من طابعه الاجتماعي الذي تناولناه في الفصل الأول.

لنحاول أن نوضح الآن ما هو المقصود بالطرق غير العقلية للمعرفة. أول ما نلاحظه هو أن الكلام على طرق غير عقلية للمعرفة، بعكس

الكلام على طرق عقلية، يفترض وجود ملكة أو ملكات خاصة بفئة مختارة من البشر. فسواء كنا نتكلم هنا على القدرة على الاستبصار أو العِرافة، أو على حدس الشاعر أو الفنان، أو على ما يسميه رودولف أوتو «ملكة النبوءة»[٤]، Faculty of Divination أو على القدرة على الإدراك الـ فو ـ حسي، أو أي شيء آخر يحلو لمؤيدي فكرة المعرفة غير العقلية اعتباره ملكة غير عقلية، فإن ما يجري الكلام عليه هنا يفترض أن يكون **خاصاً** ببعض الأفراد دون سواهم.

وثاني ما نلاحظه هو أن عمل هذه الملكات المعرفية المزعومة، بعكس عمل الملكات العقلية، هو سر لا ينجلي حتى للذين يُفترض أنهم أصحاب هذه الملكات المعرفية الخاصة. بمعنى آخر، إن ما ينطبق، مثلاً، على من خُص بملكة النبوءة أو بالحدس الشعري أو بملكة الاستبصار هو أن هذه الملكة تصله «بحقائق» معينة على نحو مباشر دون أن يعرف كيف تقوم هذه الملكة بعملها هذا. إنه يعرف بواسطة هذه الملكة ما يعرفه ولكنه لا يعرف كيف يعرفه.

ولأن أي ملكة من هذه الملكات غير العقلية لا تنتج سوى معرفة مباشرة ـ على افتراض أنها ملكة معرفية ـ إذن ما دامت «الحقائق» التي يفترض أن تشكل موضوعات هذه المعرفة لا تدرك بالطرق العقلية، فلا يمكن، لهذا السبب، إخضاع الطرق غير العقلية لأي مبادىء وقواعد عامة. ولذلك فإن «المعرفة» التي تقود إليها هذه الطرق، بعكس المعرفة العقلية، هي شأن ذاتي، لا بيذاتي. فأن يدعي شخص، مثلاً، أنه اتصل بعالم الغيب وأن اتصاله هذا زوده بمعرفة لبعض «حقائق» الغيب هو أن يدعي شيئاً لا نعرف كيف يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه. فما دامت **الطريقة** المزعومة للاتصال بعالم الغيب **خاصة**، لا عامة، إذن ليس لدينا أي فكرة عما يعنيه الاتصال بعالم الغيب وعما يعنيه الفشل بالاتصال به، بل ليس لدينا حتى أي فكرة واضحة ومحددة عما يعنيه الكلام على عالم الغيب. ولذلك إذا أدعى شخص آخر،

مثلاً، أنه اتصل بعالم الغيب وأن اتصاله هذا زوده بمعرفة «حقائق» غيبية لا تتطابق مطلقاً مع ما أدعى الأول معرفته، فما الذي يمكننا أن نحتكم إليه هنا للتحقق ممن اتصل فعلاً بعالم الغيب وممن لم يتصل بل اعتقد خاطئاً أنه اتصل به؟ الجواب، لا شك، واضح: لا يمكننا الاحتكام إلى أي شيء. فلا توجد هنا أي معايير عامة يمكننا أن نميز على أساسها بين ما يعنيه الاتصال بعالم الغيب وما يعنيه الفشل بالاتصال به. ولذلك لا مناص من النظر إلى ما تُدَّعى معرفته هنا على أساس غير عقلي على أنه ليس أكثر من شأن ذاتي.

إضافة إلى كل هذا، فإن عدم وجود معايير أو مبادىء عامة تخضع لها الطرق غير العقلية المزعومة للمعرفة يعني أنه ليس متاحاً لنا، حتى نظرياً، أن نعيد النظر في محتوى «المعرفة» غير العقلية ولا طبعاً في الطرق غير العقلية التي هي الوسيلة الوحيدة للحصول على هذه «المعرفة». إن هذا ممتنع على الذين يدعون امتلاك هذه المعرفة، مثلما هو ممتنع علينا نحن الذين نفتقر إلى ملكاتهم غير العقلية. فإعادة النظر في محتوى ما سلمنا به على أنه معرفة حتى الآن لا تحصل إلّا في ضوء حصولنا على معرفة جديدة تترتب عليها نتائج تبدو متعارضة مع النتائج المترتبة على «المعرفة» السابقة. ولكن في غياب أي مبدأ أو معيار عام يمكن الاحتكام إليه للتمييز بين المعرفة والجهل، لا يمكننا أن نقول إن ما سلمنا به، أو بعض ما سلمنا به، حتى الآن على أنه معرفة ليس حقاً معرفة، على أساس أن «المعرفة» الجديدة التي أصبحت في حوزتنا ذات نتائج تتعارض مع النتائج المترتبة على «المعرفة» السابقة. لنفترض على سبيل الجدل أن شخصاً يمتلك ملكة معرفية غير عقلية وأنه أدعى أنه أصبح بواسطتها على علم ببعض شؤون الغيب. ولنفترض أنه في وقت لاحق أدعى أن شؤون الغيب التي كان يعتقد أنه على علم بها لم يكن حقاً على علم بها، إذ تبين له فيما بعد بواسطة الملكة غير العقلية إياها أن ما يصدق على عالم الغيب لا يتطابق مع ما

اعتقد سابقاً أنه يصدق عليه. فعلى أي أساس يمكنه أو يمكننا نحن أن نقول إن هذه الحالة هي حالة لإعادة هذا الشخص النظر في اعتقاده السابق أدت إلى تعديله على نحو يجعله أكثر تطابقاً مع «حقائق» الغيب؟ لا يمكننا أن نقول شيئاً كهذا، إلّا إذا كان لدينا معيار مستقل للتمييز بين الحالات التي تنجح فيها الطرق غير العقلية في تزويدنا بالمعرفة والحالات التي تفشل فيها في تحقيق ذلك. في حال وجود معيار كهذا، قد يصير بإمكاننا أن نقول عن الشخص المعني في مثالنا السابق شيئاً كالآتي: لقد تبين له في وقت لاحق أن وضعه المعرفي أفضل من الوضع الذي وجد نفسه فيه في السابق وأن الصورة التي أعطاه إياها عن عالم الغيب أكثر موثوقية من الصورة التي حصل عليها من خلال وضعه السابق. ولكن ما دام لا وجود لمعايير عامة تخضع لها الطرق غير العقلية المزعومة للمعرفة، إذن لا إمكان لإعادة النظر في الاعتقادات غير العقلية أو تعديلها. أو، بصورة أخرى، إذا حصل تعديلها على أي نحو، فإن هذا لن يكون سوى عمل عشوائي خالص، ولا يمكن أن يمثل تقدماً في المعرفة.

عدم خضوع الطرق غير العقلية المزعومة للمعرفة لأي معايير أو مبادىء عامة مستقلة يعني أيضاً أنها، بعكس الطرق العقلية، غير قابلة للتطوير. إن الطابع العام وشفافية الطرق العقلية للمعرفة، كما رأينا، يكفلان بوضعها على محك التجربة بصورة مستمرة. وهذا يعني أن أي خلل قد يكون كامناً فيها لا بد أن يظهر عاجلاً أو آجلاً، فيتاح لنا تصحيحه عن طريق تعديلها وجعلها أكثر موثوقية في تقريبنا من معرفة الحقيقة. إن قدرة العقل على إعادة النظر في أدواته، في مبادئه ومعاييره، وتحسينها، حين تدعو الحاجة إلى ذلك، لهو أكبر ضامن لتقدم المعرفة العقلية وتجاوزها المطرد لذاتها. أما المعرفة غير العقلية المزعومة، بالمقابل، فإنه ليس متاحاً لها أن تتطور أو أن تتجاوز ذاتها، لأن ما يشكل النظير غير العقلي للعقل ليس له مبادىء ومعايير، أي

ليس له ما يعيد النظر فيه. فإذا كان شيء كالحدس الشعري أو الوحي هو طريق واحدنا إلى المعرفة، إذن فإن المعرفة التي يدعي امتلاكها لا تخضع لأي مبادىء أو معايير مستقلة. إذن، فهو ليس في وضع يسمح له حتى بأن يعرف ما معنى أن يعرف أو لا يعرف عن طريق الحدس أو الوحي. بمعنى آخر، لا يمكنه التمييز بين حدس أو وحي أصيل أو صادق وحدس أو وحي زائف أو كاذب. من هنا يتضح أنه لا معنى للكلام هنا على إعادته النظر في الطريقة غير العقلية التي يدعي المعرفة بواسطتها ليتحقق من خلوها من أي خلل ومن حسن أدائها. وهذا، بدوره، يعني أنه لا يعرف ما معنى أن يضمن على نحو أفضل موثوقية شيء كالحدس أو الوحي أو اقترابه أكثر من أن يكون أصيلاً أو صادقاً، لا زائفاً أو كاذباً.

يذهب بعضهم إلى حد الاعتقاد أن ما يفسر استحالة إعادة النظر في الطرق غير العقلية هو كونها مصداقة لذاتها وموثوقة على نحو مطلق. الوحي، مثلاً، كما يزعم عدد كبير من اللاهوتيين، يتضمن معرفة مباشرة لـ «الحقائق اللاهوتية» الموحى بها يمتنع معها أن يحصل أي خطأ من قبل من يختبر الوحي بخصوص كونه يختبر الوحي فعلاً وبخصوص الدلالة المحددة لما يوحى له به[٥]. إن موقفاً كهذا، كما سنبين في القسم الأخير من هذا الفصل، يصل إلى تأكيد خصوصية الطرق غير العقلية ـ الوحي في هذه الحالة ـ إلى حد يستحيل عنده اعتبار «الحقائق» التي يُزعم أنها تعرف بواسطة هذه الطرق أكثر من حقائق ذاتية، أي حقائق تخص الذات العارفة وحدها ولا تتخطاها.

حدود العقل النظرية وأولية العقل

بعد هذا التوضيح لما يعنيه الكلام على الطرق غير العقلية للمعرفة بالمقارنة مع الطرق العقلية، لنحاول الآن التصدي للاعتراض على قولنا بأولية العقل. يفترض هذا الاعتراض، كما رأينا، أن ثمة فاصلاً مطلقاً

بين نوعين من الحقائق، نوع يعرف بالطرق العقلية وحدها ونوع لا يعرف إلّا بطرق غير عقلية كالوحي، مثلاً. ثمة حدود نظرية تحول دون العقل ودون إدراك «حقائق» من النوع الأخير. ولذلك لا معنى، بناء على هذا الاعتراض، للكلام على أولية العقل، لأن كلاماً كهذا يستدعي فوراً السؤال: أولية العقل بالعلاقة مع ماذا؟ إذا كان الجواب: بالعلاقة مع الطرق غير العقلية، فإن هذا الجواب مرفوض، لأن مجال الطرق غير العقلية ليس مجاله، ولا معنى، بالتالي، للقول إن له الأولية عليها، مثلما لا معنى للقول إن لها الأولية عليه.

في ردنا على هذا الاعتراض، لا بد من إثارة المسائل التالية: أولا، افتراض وجود طرق غير عقلية للمعرفة وجانب للحقيقة لا يعرف إلّا بها هو نفسه افتراض يحتاج إلى سند عقلي ويؤكد، بالتالي، أولية العقل. ثانياً، إن الكثير مما تُزعم معرفته بطرق غير عقلية ذو نتائج تبدو متعارضة مع بعض ما نعرفه بطرق عقلية. ثالثاً، إن اللجوء إلى الطرق غير العقلية في حالة لا يعطينا نفس النتائج التي يعطينا إياها اللجوء إلى طرق مماثلة في حالة أخرى، وكيف نحسم الأمر مسألة لا تستغني عن المعرفة العقلية. رابعاً وأخيراً، لا يمكن جعل المعرفة غير العقلية مصداقة لذاتها وفي مأمن تام من أي تحدٍّ عقلي لها إلّا بجعل موضوعها دالة function للحالة الذاتية لمن يدعي امتلاكها. وهذا ينطوي على مفارقة كبرى، إذ ما يُفترض، من جهة، هو أن «الحقيقة» التي تشكل موضوع المعرفة غير العقلية متخطية لعالم الظواهر ومستقلة، بالتالي، بصورة مطلقة عن الذات العارفة، وما يفترض، من جهة ثانية، هو أن المعرفة العقلية مصداقة لذاتها، وهو افتراض لا بد أن ينتهي بنا إلى ربط موضوعها، بالضرورة، بالذات العارفة.

افتراض طرق غير عقلية يحتاج إلى سند عقلي

لنتعمق أكثر في هذه المسائل، مبتدئين بالأولى. افتراض وجود طرق

خاصة وغير عقلية للمعرفة مرتبط بالضرورة بافتراض وجود «حقائق» تقع خارج حدود المعرفة العقلية كالحقائق الميتافيزيقية أو اللاهوتية أو ما شابهها. إضافة إلى ذلك، فإن ما يفهم هنا من الافتراض الأخير ليس فقط أن هذه الحقائق ليست موضوعات مناسبة للمعرفة العقلية (المعرفة العلمية أو الفلسفية)، بل وأيضاً أنها لا تخضع لأي معايير عقلية. إذن، نجد أنفسنا هنا إزاء ثلاثة افتراضات. الأول هو افتراض وجود طرق خاصة للمعرفة، والثاني هو افتراض وجود حقائق تتخطى مجال المعرفة العقلية، والثالث هو افتراض عدم خضوع هذه الحقائق لأي معايير عقلية.

لقد سبق وبينا أن افتراضاً كالأول لا يستقيم بدون أي سند عقلي، ولا حاجة بنا هنا للإسهاب كثيراً في هذه المسألة. إن الأساس الذي يقوم عليه اعتقادنا بأن افتراض وجود ملكة معرفية خاصة كالحدس أو «ملكة النبوءة» هو افتراض لا يستقيم بدون سند عقلي هو أن صدقه، إن كان صادقاً، ليس واضحاً بذاته. وحتى إن افترضنا هنا على سبيل الجدل أنه أمر واضح بذاته لمن لديه ملكة معرفية خاصة أنه يمتلكها، فإن إدعاءه امتلاكها ليس أمراً يمكن للآخرين أن يسلموا به بدون أدلة مستقلة. في الواقع، من الصعب حتى قبول الافتراض أن من لديه ملكة معرفية خاصة ليس بمحتاج مطلقاً لأي أدلة مستقلة للتحقق من امتلاكه لها، كما بينا سابقاً في تناولنا لمثال الذين يُشتبه بأن لديهم القدرة على الإدراك الـ فو ـ حسي. ما قلناه بخصوص الأخيرين يمكن قوله بخصوص أي حالة أخرى، كائنة ما كانت الملكة المعرفية الخاصة المفترضة في هذه الحالة. سبب ذلك يعود إلى حقيقة بسيطة، ألا وهي أن ما يفترض إدراكه عن طريق أي ملكة معرفية خاصة مستقل بصورة تامة عن الذات العارفة، ووجوده أو عدم وجوده لا يرتبط، بالتالي، بالحالة الذاتية لها. ولذلك أن يجد واحدنا ذاته في حالة ينطبق عليها، فينومينولوجياً، نفس الوصف الذي نعتقد أنه ينطبق على حالة من يعي

أو يدرك فعلاً شيئاً ما من الأشياء التي نفترض عدم إمكان معرفتها إلّا بطرق غير عقلية خاصة لا يعني أنه هو نفسه يدرك فعلاً هذا الشيء. نحن نعرف، مثلاً، أنه يمكن لشخص، تحت تأثير مخدر كالأل. أس. دي، .L. S. D أن يختبر حالة ذاتية ينطبق عليها، فينومينولوجياً، وصف مماثل للحالة الذاتية التي يدعي الصوفي اختبارها عندما يُختبر، الحضور الإلهي. وإذا افترضنا على سبيل الجدل أن هذه الحالة هي الحالة التي يختبرها من يختبر الوجود الإلهي فعلاً، فإن هذا لا يعني أن الشخص المعني في مثالنا اختبر فعلاً الحضور الإلهي، لأن التفسير الواضح لاختباره ما اختبر هو تأثير المخدر عليه.

إذن، كون واحدنا في حالة ذاتية ما، كائناً ما كان الوصف الفينومينولوجي الذي يصدق عليها، لا يمكن أن يشكل وحده أساساً لاعتقاده أنه يدرك فعلاً أشياء معينة بطرق غير عقلية وأنه، بالتالي، يمتلك ملكة معرفية خاصة. إن ما يبينه التحليل السابق هو أن ثمة فجوة بين الذات والموضوع لا يمكن جسرها بدون اللجوء إلى أدلة عقلية مستقلة. فلا يمكن القفز مباشرة من الحالة الذاتية للذات العارفة، كائناً ما كان الوصف الفينومينولوجي الذي يصدق عليها، إلى الاستنتاج بأنها تشكل حالة إدراك فعلي لشيء ما مستقل أنطولوجياً عنها. من هنا يتضح أنه لا يمكن لشخص أن يعرف أنه يدرك شيئاً ما بالفعل بطريقة غير عقلية وأنه، بالتالي، يحوز على ملكة معرفية خاصة فقط لأنه يختبر حالة ذاتية ينطبق عليها وصف فينومينولوجي محدد. إن عليه أن يميز بين ما **يبدو** له أنه يختبره من أشياء مستقلة أنطولوجياً عن حالته الذاتية وما يختبره بالفعل، بين كونه **ظاهرياً** يدرك شيئاً ما مستقلاً عنه بواسطة ملكة خاصة **يبدو** أنه يمتلكها وكونه **فعلياً** يدرك هذا الشيء بواسطة ملكة خاصة يمتلكها **فعلاً**. ولكن أي تمييز كهذا غير ممكن بدون اللجوء إلى معايير عقلية نستطيع بواسطتها أن نبين ما هي الشروط الضرورية لتسويغ الاعتقاد بأن حالة ذاتية ما هي فعلاً حالة

معرفية تتضمن معرفة حقائق معينة بواسطة ملكة غير عقلية خاصة.

ما يتضح في ضوء ما سبق هو أن أطروحة أولية العقل لا تتأثر مطلقاً بافتراض وجود ملكات معرفية خاصة. فإذا كان العقل، كما بينا، هو دليلنا النهائي إلى من يمتلك فعلاً القدرة على المعرفة بطرق خاصة، إذن لا من يدعي أنه يعرف أمراً ما بطرق خاصة ولا أي سواه هو في وضع يسمح له بأن يسلم بهذا الإدعاء بدون سند عقلي. بمعنى آخر، ليس أينا في وضع يمكنه أن يعرف فيه أن شيئاً ما يُعرف عن طريق الحدس، مثلاً، إلّا إذا كان يعرف بالطرق العقلية ما معنى أن يمتلك واحدنا ملكة معرفية خاصة كالحدس وأن يحصل فعلاً على المعرفة بواسطتها. إذن، إذا عممنا النتيجة الأخيرة بحيث تشمل كل الحالات التي يُفترض فيها وجود معرفة غير عقلية، فإن ما يلزم قوله، في هذه الحالة، هو أنه لا يمكن التسليم بوجود طرق غير عقلية خاصة للمعرفة وبإمكان الحصول على معرفة بواسطتها إلّا إذا كنا نعرف بالطرق العقلية ما معنى أن توجد طرق كهذه وما معنى أن تكون واسطة للمعرفة.

إن لزوم النتيجة الأخيرة يصبح أشد وضوحاً في تناولنا للافتراض الثاني. هذا الافتراض، كما يذكر القارىء، يقول إن هناك حقائق تتخطى مجال المعرفة العقلية. إن هذا الافتراض ملازم للافتراض الأول، على الأقل من منظور الموقف الذي نناقشه. فلا حاجة لافتراض طرق غير عقلية خاصة للمعرفة، في سياق هذا الموقف، إذا لم توجد حقائق تتجاوز مجال المعرفة العقلية.

الكلام على «حقائق» تتخطى مجال المعرفة العقلية، كما رأينا، هو كلام على «حقائق» من النوع الميتافيزيقي أو اللاهوتي. إذن فهو ينطوي على موقف ثنائي من الوجود يفترض أن الواقع المادي المحسوس (عالم الظواهر) لا يستنفد كل ما هو موجود وما يمكن أن يوجد وأن هناك واقعاً آخر لا مادياً يتجاوزه. إن الفصل الإبستمولوجي بين المعرفة العقلية والمعرفة غير العقلية، بناء على الموقف الذي يشكل مدار

نقاشنا، هو، في نفس الوقت، فصل أنطولوجي مطلق بين واقعين، واحد مادي وآخر لا مادي. ولكن من الواضح هنا أن هذا الموقف الأنطولوجي الثنائي مثير للجدل جداً، بل إنه يفتقر، منذ بداية تبلوره في الفلسفة الأفلاطونية، إلى القابلية للفهم. فليس واضحاً، بعد كل الجدل الطويل الذي أثير حوله في تاريخ الفلسفة، كيف علينا أن نفهمه وما هي النتائج المترتبة عليه. فإن مفهوم الحقيقة الميتافيزيقية نفسه ليس من التحدد بمكان بحيث يتيح لنا أن نفهم ما معنى أن توجد حقائق من النوع الميتافيزيقي وما معنى أن نعرفها. وقد يجد بعض الفلاسفة أن هذا المفهوم يفتقر حتى إلى التماسك الداخلي.

ليس مهماً لأغراضنا هنا أن ندخل في أي تفاصيل تتعلق بالاعتراضات التي وجهت إلى النظرة الثنائية إلى الوجود وإلى مفهوم الحقيقة الميتافيزيقية. ما هو مهم هو أن ندرك أن هذه النظرة إلى الوجود مثيرة للجدل وأن افتراض وجود «حقائق» تتخطى مجال المعرفة العقلية، لأنه ينطوي على هذه النظرة بالضرورة، هو، لذلك، افتراض مثير للجدل. وفي أفضل الأحوال، فهو ليس افتراضاً واضحاً بذاته. وعندما ندرك كل هذا، ما ندركه معه أيضاً هو أنه افتراض يحتاج إلى سند عقلي. فلا يمكننا، بدئياً، أن نتكلم على وجود عالم ميتافيزيقي والطرق المطلوبة لمعرفته إلّا إذا كان بإمكاننا، على الأقل، أن نعقل مفهوم الحقيقة الميتافيزيقية وأن نضمن أنه متماسك داخلياً وقابل، بالتالي، للتطبيق. هنا لا بد أن ندخل مجال الفلسفة، أي مجال العقل، لأن التحقق من معقولية مفهوم كهذا ومن تماسكه الداخلي لا يمكن القيام به بواسطة طرق غير عقلية؛ إنه يحتاج إلى العقل الفلسفي المحلل وإلى الحجج الفلسفية. لا ننس هنا أن افتراض وجود جانب للحقيقة لا يمكن معرفته بالطرق العادية هو نفسه افتراض فلسفي، في الأصل، ويخضع، بالتالي، لمعايير عقلية.

إن الفحوى الأساسي لما سبق هو أنه لا يمكننا أن نخطو الخطوة

الأولى في اتجاه التسليم بصدق افتراض وجود طرق غير عقلية للمعرفة إلّا إذا افترضنا، على الأقل، **إمكان** وجود حقائق ميتافيزيقية متخطية لحدود المعرفة العقلية. ولكن الافتراض الأخير هو افتراض فلسفي في الصميم ولا يستقيم بدون سند عقلي. إذن، بدون أن نعرف على أسس عقلية أن الحقائق الميتافيزيقية **ممكنة**، على الأقل، لا يمكننا أن نسلم بصدق الافتراض بأن هناك طرقاً غير عقلية للمعرفة أو بأن هناك معرفة غير عقلية. العكس تماماً هو الصحيح: عدم إمكان وجود حقائق ميتافيزيقية يعني بالضرورة عدم إمكان وجود معرفة غير عقلية أو عدم إمكان الحصول على معرفة بطرق غير عقلية. إذن، المعرفة العقلية تبقى هي الأساس الأخير، حتى لافتراض وجود معرفة غير عقلية، وتحتفظ بأوليتها.

إضافة إلى ما سبق، ما ينبغي تأكيده هنا هو أنه لا يمكن الاستغناء عن المعايير العقلية، حتى بعد أن نخطو الخطوة الأولى ونصل إلى قناعة عقلية بإمكان وجود حقائق ميتافيزيقية. فالتسليم بإمكان وجود حقائق ميتافيزيقية لا يعني أن ما **يبدو** أن واحدنا يعرفه بطرق غير عقلية هو حقيقة ميتافيزيقية فعلية، أو حتى ممكنة. ما يعنيه ـ على افتراض أننا سلمنا بوجود طرق غير عقلية للمعرفة ـ هو أن المعرفة غير العقلية ممكنة باعتبارها تتخذ من عالم الحقائق الميتافيزيقية موضوعاً لها. إذن، حتى ننتقل من حالة يبدو لشخص ما فيها أنه يعرف شيئاً ما معرفة غير عقلية إلى النتيجة أن هذه الحالة هي **فعلاً** حالة لمعرفة غير عقلية، فإن علينا أن نتحقق مما إذا كان موضوع معرفته المزعومة هو حقيقة ميتافيزيقية فعلية. فكما بينا قبل حين، لا يكفي أن يصدق على الحالة الذاتية لمن يدعي المعرفة وصف فينومينولوجي محدد حتى نستنتج أنها حالة فعلية للمعرفة غير العقلية. إن علينا أن نميز بين المعرفة الظاهرية والمعرفة الفعلية، وهذا التمييز، كما توضح معنا، لا يقوم على أي تمييز فينومينولوجي بين الحالة الذاتية لمن يبدو له أنه يعرف شيئاً ما ولكنه لا

يعرفه حقاً والحالة الذاتية لمن يعرف حقاً هذا الشيء. فقد لا يوجد أي اختلاف في الحالتين على الإطلاق على المستوى الفينومينولوجي دون أن يعني هذا أنهما متكافئتان معرفياً. إذن، أين نجد الأساس للتمييز بين المعرفة الظاهرية والمعرفة الفعلية؟ أول ما نلاحظه هنا، في كلامنا على المعرفة غير العقلية، هو أن أي حالة فعلية لها هي حالة تتضمن معرفة لحقيقة ميتافيزيقية فعلية. إذن، إذا كانت الحالة حالةً لمعرفة ظاهرية، لا فعلية، فما يصدق على موضوعها هو أنه ليس حقيقة ميتافيزيقية فعلية. وهذا، بدوره، يعني أن موضوعها هو إما حقيقة ميتافيزيقية ممكنة ولكن ليس فعلية أو ليس حتى حقيقة ممكنة، على الرغم من أنه ظاهرياً كذلك.

يتضح، في ضوء ما سبق، أن التمييز بين المعرفة غير العقلية الفعلية والمعرفة غير العقلية الظاهرية غير ممكن إلّا إذا افترضنا أن موضوع المعرفة غير العقلية يخضع لمعايير عقلية. ثمة شروط منطقية، على الأقل، لا بد من توافرها في أي موضوع ممكن للمعرفة. فسواء أكنا نتكلم على المعرفة غير العقلية، على افتراض إمكانها، أم على المعرفة العقلية، فإنه يشترط فيما يشكل موضوع المعرفة أن يكون حقيقة ممكنة ما. ولكن الحقيقة الممكنة هي حقيقة يُعبر عنها بواسطة قضية غير متناقضة منطقياً. أن يدعي واحدنا، مثلاً، أنه يعرف بطريقة غير عقلية ما أن العالم مخلوق هو أن يفترض مسبقاً، على الأقل، أن القضية «العالم مخلوق» تعبر عن حقيقة ممكنة وخلو، بالتالي، من أي تناقض. إذن، إدعاؤه أنه يعرف أن العالم مخلوق يفترض مسبقاً، على الأقل، أن الموضوع المفترض لمعرفته (أي القضية «العالم مخلوق») يخضع لمعايير المنطق، وبالتالي لمعايير عقلية.

وإذا افترضنا الآن أن القضية التي تشكل موضوع المعرفة غير العقلية المزعومة تعبر عن حقيقة ممكنة، فإن هذا وحده لا يضمن أن من يدعي معرفة صدقها يعرف ذلك فعلاً. فالمعرفة، بالتعريف، هي معرفة حقيقة

فعلية وليس حقيقة ممكنة. إذن، بعد التحقق من أن القضية التي يُفترض أن تشكل موضوع المعرفة غير العقلية المزعومة هي قضية تعبر عن حقيقة ممكنة، يبقى علينا الآن أن نبحث عن اعتبارات مستقلة للتحقق مما إذا كانت هذه الحقيقة فعلية أيضاً. فإذا أدعى شخص، مثلاً، أن لديه القدرة على الاتصال بعالم الغيب وأنه يعرف، عن طريق اتصاله به، أن هناك حياة بعد الموت، فإن الموضوع المفترض لمعرفته هو القضية «توجد حياة بعد الموت». كيف يمكننا هنا أن نتحقق مما إذا كان يعرف حقاً ما يدعي معرفته؟ قد نكتشف، مثلاً، أن مفهوم الحياة بعد الموت غير متماسك منطقياً، مما يعني أن القضية المذكورة لا تثبت حقيقة ممكنة ولا يمكن، بالتالي، أن تشكل موضوعاً ممكناً للمعرفة. ولكن على افتراض أن مفهوم الحياة بعد الموت متماسك منطقياً وأن وجود حياة بعد الموت، بالتالي، هو حقيقة ممكنة، على الأقل، فكيف ننتقل الآن إلى النتيجة بأنه يعرف أو لا يعرف حقاً ما يدعي معرفته؟ بدون امتلاكنا أدلة مستقلة عن اعتقاده بوجود حياة بعد الموت مؤيدة أو داحضة لهذا الاعتقاد، فإنه لا وسيلة أخرى في حوزتنا للتحقق من إدعائه. ولكن من الواضح هنا أن الكلام على أدلة داعمة أو داحضة لاعتقاده يفترض مسبقاً بالضرورة أن القضية التي يفترض أن تشكل موضوع معرفته المزعومة تخضع لمعايير عقلية.

أن نفترض، إذن، أن قضية ما هي موضوع لمعرفة غير عقلية لا يعني أن هذه القضية تقع خارج حدود العقل. بمعنى آخر، حتى لو افترضنا أن من يدعي معرفة شيء ما في وضع ما لا يحتاج إلى أي أدلة مستقلة عن اعتقاده بصدق القضية التي تشكل موضوع اعتقاده للتأكد من أنه يعرف حقاً ما يدعي معرفته، فإن القضية التي تشكل موضوع اعتقاده قد تكون، مع ذلك، من النوع الذي يمكن إثبات صدقه أو عدم صدقه بواسطة أدلة مستقلة. لا ينفع الاعتراض هنا على أساس أن المعرفة غير العقلية، كما أدعى بعضهم بالنسبة «للمعرفة» الصوفية، مثلاً، هي،

جوهرياً، غير قضائية[٦]. non-propositional فمفهوم المعرفة غير القضائية مفهوم مثير للجدل جداً، إذ إنه يستوجب أن يكون موضوع المعرفة التي ينطبق عليها شيئاً غير قابل للإثبات في صورة قضية ولا يمكن القبض عليه بواسطة اللغة. إن التساؤلات الكثيرة التي يثيرها مفهوم كهذا ـ ولا حاجة بنا هنا لتناول أي منها ـ هي من النوع الفلسفي الذي تحتاج معالجته، لا شك، إلى جهود العقل النظري. بمعنى آخر، ليس أمراً واضحاً بذاته أن مفهوماً كمفهوم المعرفة غير القضائية هو مفهوم قابل للتطبيق، بل ليس أمراً واضحاً بذاته أنه حتى مفهوم متماسك منطقياً. إذن، على افتراض أنه متماسك منطقياً وقابل، بالتالي، للتطبيق، فإنه متعذر علينا أن نعرف ذلك إلّا على أساس عقلي. وهذا، بدوره، يعني أننا لسنا ولا يمكن أن نكون في وضع يسمح لنا بأن نقر بوجود معرفة غير عقلية، بمعنى كونها معرفة غير قضائية، إلّا إذا كنا نعرف بواسطة عقولنا أن هذا النوع المزعوم من المعرفة هو شيء ممكن، على الأقل. في غياب الشرط الأخير، لا يمكننا أن ننظر بعين الجدية إلى إدعاء الصوفي أو أيٍّ سواه أنه يمتلك معرفة من هذا النوع.

وحتى لو افترضنا على سبيل الجدل أن المسألة حسمت فلسفياً لصالح الاعتقاد بإمكان وجود معرفة من هذا النوع، فإن السؤال يبقى مفتوحاً بخصوص من يمتلك معرفة كهذه بين الذين يدعون امتلاكها، ما لم يكن لدينا معيار مستقل للتمييز بين الحالات التي تشكل معرفة فعلية من هذا النوع والحالات التي تشكل معرفة ظاهرية، وليس فعلية. إن تمييزاً كالأخير لا مفر منه، كما تبين معنا، لأنه يُفترض في موضوع المعرفة أن يكون ذا استقلالية أنطولوجية عن الحالة الذاتية للحامل المزعوم للمعرفة. ولذلك فإن كون الحالة الذاتية لـ س ينطبق عليها الوصف الفينومينولوجي الذي يفترض أن ينطبق على الحالة الذاتية لمن يعرف حقاً شيئاً ما، بهذا المعنى الخاص للمعرفة، لا يعني بالضرورة

أن س يعرف حقاً نفس الشيء. لا ننس هنا مثال الشخص الذي اعتقد تحت تأثير مخدر الـ أل. أس. دي أنه على اتصال مباشر بوجود متعالٍ. فإن كون تجربته، فيما هو تحت تأثير هذا المخدر، لا تختلف، فينومينولوجياً، عن تجربة الصوفي لا يمكن أن يعني، حتى لو افترضنا أن تجربة الصوفي تصله فعلاً بوجود متعال، أن تجربته تصله أيضاً بنفس الوجود المتعالي، أو بأي وجود متعال. التجربة الذاتية، كما رأينا، كائناً ما كان الوصف الفينومينولوجي الذي يصدق عليها، ليست وحدها أساساً لاستنتاج وجود أي شيء مستقل عنها. إذن، لا أهمية هنا لافتراض كون المعرفة غير العقلية غير قضائية، بالنسبة لجعلها في مأمن تام من أحكام العقل، ما دام، ليس فقط افتراض إمكانها، بل افتراض وجودها الفعلي أيضاً، لا يمكن التحقق من صدقه إلّا على أساس عقلي.

تعارض النقل والعقل

المسألة الثانية التي أثرناها تتعلق بكون ما تُفترض معرفته بطرق غير عقلية قد يتضمن نتائج تتعارض أو تبدو متعارضة، على الأقل، مع ما نعرفه على أساس عقلي. إن هذا يقدم المزيد من الدعم لرفض الزعم بأن ما يشكل موضوعاً للمعرفة غير العقلية لا يخضع لمعايير عقلية، إضافة إلى أنه يقوض الاعتقاد باستقلالية المعرفة غير العقلية. فحتى لو كان التعارض المشار إليه ليس أكثر من تعارض ظاهري، فإن ما يترتب عليه، على الأقل، هو أن موضوع المعرفة غير العقلية هو من نفس **الجنس المنطقي** لموضوع المعرفة العقلية. التعارض الظاهري تعارض قد يكون حقيقياً وقد لا يكون. ولكن حيث تكون قضية من غير الجنس المنطقي لقضية أخرى، فإنه **لا يمكن** أن يوجد تعارض بينهما. إذن، لأن التعارض الظاهري بين قضيتين **يمكن** أن يكون حقيقياً، فإن ما يترتب على ذلك هو أنه تعارض بين قضيتين مشتركتين في نفس الجنس

المنطقي. وهذا، بدوره، يقود إلى النتيجة أنه في حال كون قضية منهما تخضع لمعايير عقلية، فإن الشيء نفسه ينبغي أن يصدق على الثانية.

إضافة إلى ذلك، فإن كون المعرفة، مفهومياً، هي معرفة لصدق قضية ما، إذن كائناً ما كان نوع الاعتبارات التي يمكن أن تشكل أساساً لدحض الاعتقاد بصدق قضية معينة، فإن هذه الاعتبارات إياها تشكل أيضاً أساساً لدحض الإدعاء بمعرفة صدق هذه القضية. ولذلك إذا كانت القضية التي تفترض معرفة صدقها بطرق غير عقلية تخضع هي نفسها لمعايير عقلية، فإن ما يترتب على ذلك، في ضوء ما سبق، هو أنه لو وجدت اعتبارات عقلية تكفي لدحض هذه القضية، فإن هذه الاعتبارات إياها تكفي أيضاً لدحض الإدعاء بمعرفة صدق هذه القضية بطرق غير عقلية. من هنا يتضح أن وجود تعارض ظاهري، على الأقل، بين ما تفترض معرفته بطرق غير عقلية وما نعرفه بطرق عقلية يكفي لتقويض الاعتقاد باستقلالية المعرفة غير العقلية عن المعرفة العقلية.

قبل الخوض أكثر في هذه المسألة وفي الأسباب المرتبطة بها التي نتخذ منها أساساً لتأكيد أولية العقل، لنحاول أولاً أن نبين أين يمكن أن نجد حالات تعارض بين ما تفترض معرفته بطرق غير عقلية وما نعرفه بطرق عقلية. من هذه الحالات التي يفيد تناولها هنا تلك الحالات التي تتضمن شتى الاعتقادات المبنية على النقل (الوحي) والتي لها علاقة بكيفية خلق العالم وطبيعة الإنسان وواجباته. من الاعتقادات التي تجد أساسها، مثلاً، في قصة الخلق التوراتية الاعتقاد بأن العالم خلق من عدم، وأن المادة، بالتالي، ليست قديمة (أزلية)، وأن عمر العالم لا يتجاوز ستة آلاف سنة، وأن الإنسان خلق على نحو مباشر ولم ينشأ، إذن، بالتطور، وأن الله أعطاه إرادة حرة. إن اعتقادات من هذا النوع قد تتعارض مع ما يمكن أن نعرفه عن العالم والإنسان بطرق عقلية. في الواقع، إن الاعتقادات الثلاثة الأولى

جميعها تتعارض مع ما نعرفه علمياً. فالأول يتعارض مع قانون حفظ الطاقة، والثاني يتعارض مع مكتشفات علم الإحاثة التي تبين أن عمر الأرض هو أكثر بما لا يقاس مما توحي به قصة الخلق التوراتية. والثالث يتعارض مع نظرية التطور الداروينية. أما الاعتقاد الرابع، فشأنه مختلف. فهو لا يتعارض مع أي حقائق علمية معروفة، كالاعتقادات الثلاثة الأولى، ولكنه كان وما يزال عرضة للنقد من قبل الحتميين والفرويديين في تأكيدهم على أهمية العوامل اللاشعورية في تقرير الأفعال الإنسانية. وهذا يعني أنه وإن كان الأمر لم يحسم عقلياً لصالح نقاد هذا الاعتقاد، إلّا أنه يمكن أن يحسم لصالحهم. بمعنى آخر، إن هذا الاعتقاد هو، كالاعتقادات الثلاثة الأولى، من النوع الذي يمكن أن يتعارض مع ما نعرفه بطرق عقلية، ولا أهمية هنا لما إذا كان فعلاً يتعارض أو لا يتعارض مع الأخير. ما هو مهم بالنسبة لكل هذه الاعتقادات، في الواقع، هو إمكان تعارضها مع ما نعرفه أو قد نعرفه بطرق عقلية، لأن هذا، كما رأينا، يكفي لاعتبارها خاضعة لمعايير عقلية.

من الاعتقادات الأخرى المستمدة من النقل والتي يمكن أن تتعارض مع ما نعرفه أو يمكن أن نعرفه بطرق عقلية تلك الاعتقادات المتعلقة بواجبات الإنسان الدنيوية. مدى اتساع أو ضيق مجال التعارض هنا يتوقف على ما إذا كانت هذه الاعتقادات مقصورة على النواحي الأخلاقية الخالصة أم أنها تتجاوز ذلك لتشمل النواحي الاجتماعية والسياسية وغيرها من شؤون الدنيا. إن مجال حصول تعارض كهذا في المسيحية، مثلاً، هو أضيق بكثير من مجال حصوله في اليهودية والإسلام، لأن هذه الاعتقادات في المسيحية تكاد لا تتجاوز النواحي الأخلاقية، بينما هي في اليهودية والإسلام تطال كل نواحي الإنسان العملية.

من الأمثلة على اعتقادات كهذه ما نجده في الجزء الحياتي للشريعة الإسلامية عما يحرمه أو يحلله الله بخصوص الزواج والطلاق وتوزيع

أنصبة الوراثة في التركة، وبخصوص الحدود التي ينبغي تطبيقها، وغير ذلك مما يتعلق بالمعاملات. إذا أضفنا إلى هذه الاعتقادات عما يحلله أو يحرمه الله الاعتقاد بأننا ملزمون بالطاعة المطلقة للأوامر والنواهي الإلهية، إذن ما يتبع فوراً هو أننا ملزمون على نحو مطلق بالتقيد بأحكام الشريعة. إذا كانت الشريعة تقضي، مثلاً، بقطع يد السارق أو رجم الزانية أو بأن يكون للذكر مثل حظ الانثيين من أنصبة الوراثة في التركة، إذن فإن العمل بما تقضي به الشريعة في أي حالة من هذه الحالات هو واجب مطلق. ولكن هذه النتيجة المشتقة من اعتقادات مؤسسة على النقل تتعارض أو تبدو متعارضة، على الأقل، مع ما يبدو معقولاً من وجهة نظر العقل العملي. فكما أوضحنا سابقاً في تناولنا لمفهوم العقل العملي، فحتى الواجبات الأخلاقية ليست أكثر من واجبات للوهلة الأولى (أي ليست مطلقة). وإذا أضفنا الآن أن أحكاماً مثل أحكام الشريعة التي تنص على كيف ينبغي أن نعاقب جرائم أو تجاوزات من نوع أو آخر أو كيف ينبغي أن نوزع أنصبة الوراثة في التركة أو على أي شيء آخر مما يتعلق بتنظيم المعاملات، إذا أضفنا أن أحكاماً كهذه تستمد مشروعيتها، إن كانت مشروعة، من مبادىء أخلاقية عامة، إذن، فمن باب أولى ألا تكون الواجبات التي تنص عليها أكثر من واجبات للوهلة الأولى. هنا ما يبدو معقولاً من وجهة نظر العقل العملي يتعارض تماماً مع ما هو مستمد من النقل، لأن ما هو واجب للوهلة الأولى هو واجب يمكن إبطاله، بينما العكس تماماً هو ما يصدق على الواجب المطلق(*).

(*) سنعود إلى معالجة هذه المسألة بشكل مستفيض في الفصل السابع. من الجدير بالملاحظة هنا أنه حتى لو وجدنا طريقة معقولة لتأويل أحكام الشريعة على نحو يجنبنا هذا التعارض، فإن ما يبقى واضحاً هو أن هذه الأحكام تخضع لمعايير العقل العملي، وقبولها أو عدم قبولها منوط باعتبارات مستمدة من العقل العملي.

ليس مجال التعارض بين النقل والعقل مقصوراً على الحالات التي تترتب فيها على الاعتقادات المستمدة من النقل نتائج معينة تتعلق بالعالم، والإنسان، وواجباته الدنيوية. إن التعارض قد يحصل أيضاً، حتى وإن لم تترتب على الاعتقادات الأخيرة أي نتائج من النوع المشار إليه. كيف؟ إذا ركزنا الآن على الجانب الميتافيزيقي لاعتقادات مثل الاعتقاد بوجود خالق للكون يتخطى الزمان والمكان، خالق واجب الوجود، ولا متناه، وكلي العلم، وكلي القدرة، وكلي الرحمة، وكلي العدل... إلخ... فإننا نجد أنفسنا هنا إزاء مفهومات كثيرة يقف العقل إزاءها حائراً. ما معنى أن يكون كائن متعالياً (متخطياً بصورة مطلقة للزمان والمكان) وأن يفعل، مع ذلك، في الوجود الزمكاني؟ بل ما معنى أن ينبثق الوجود المادي من وجود لا مادي؟ كيف يمكن لكائن أن يكون واجب الوجود أو علة ذاته؟ هل يمكن للعدل الكلي وللرحمة الكلية أن يجتمعا في نفس الكائن؟ باختصار، هل اعتقاد كالمذكور اعتقاد معقول أو حتى متماسك داخلياً[٧]؟ هذه الأسئلة هي أمثلة عن أسئلة كثيرة طرحت وما زالت تطرح على المستوى الفلسفي واللاهوتي. وبغض النظر عن الإيجابات التي قد يتوصل إليها الفلاسفة أو اللاهوتيون، فإن مجرد كونها أسئلة مشروعة ـ أي لا يوجد حظر قبلي عليها ـ يفتح الباب واسعاً أمام احتمال تعارض النقل مع العقل. فأسئلة كهذه مطروحة على العقل النظري، ولا ضمان في أن الإيجابات التي سيصل إليها العقل النظري، الذي هو ليس أسير الفكر اللاهوتي التبريري، لن تتعارض مع ما تُفترض معرفته بواسطة النقل. فإذا توصلنا بطرق عقلية، مثلاً، إلى النتيجة أن مفهوم كون كائن واجب الوجود هو مفهوم غير متماسك منطقياً، فإن ما ندعي معرفته بالعقل، في هذه الحالة، سيتعارض تماماً مع ما تُفترض معرفته بالنقل، أي أن للكون خالقاً أزلياً، واجب الوجود، ... إلخ. فإذا كان مفهوم الوجود الواجب غير متماسك منطقياً، إذن لا يمكن للقضية «يوجد كائن واجب

الوجود» أن تعبر عن حقيقة ممكنة، على الأقل، مما يعني أنها لا يمكن أن تكون موضوعاً لأي معرفة ممكنة، كما أوضحنا سابقاً. وهذا، بدوره، يعني أنه لا يمكن للقضية «يوجد خالق للكون يتخطى الزمان والمكان، خالق واجب الوجود. . . إلخ.» أن تعبر عن حقيقة ممكنة، ما دامت تتضمن قضية لا تعبر عن حقيقة ممكنة أي تتضمن أنه يوجد كائن واجب الوجود.

أعود فأكرر هنا أن المسألة التي لها أهمية في السياق الحالي ليس وجود حالات فعلية للتعارض بين النقل والعقل، بل وجود حالات ظاهرية، على الأقل. جوهر القضية هو أنه يمكن، من حيث المبدأ، تعارض الاثنين. وما دام الأمر كذلك، إذن فمن الخطأ اعتبار ما تُفترض معرفته بواسطة النقل خارج نطاق سلطة العقل بالضرورة. فعندما نواجه بحالة تعارض ظاهري بين الاثنين، فإنه لا يمكننا أن نفترض فوراً أنه ليس أكثر من مجرد تعارض ظاهري. إذن، ما هو مطلوب منا، في هذه الحالة، للتحقق مما إذا كان هذا مجرد تعارض ظاهري أم لا هو إعمال عقولنا للحسم في هذه المسألة أو للوصول إلى جواب معقول، على الأقل. الذين حاولوا، مثلاً، أن يوفقوا بين نظرية التطور وقصة الخلق التوراتية لجؤوا إلى التأويل أو الاجتهاد، بما هو ممارسة للعقل النظري، ليسوغوا إدعاءهم ببطلان فهم قصة الخلق فهماً حرفياً. وسواء نجحوا أو لم ينجحوا في محاولتهم، فإن ما هو مهم هنا هو أن النجاح أو الفشل لا يقاس إلّا بمقاييس عقلية. فالتأويل ليس أمراً عشوائياً لا يخضع لأي قواعد أو أصول، بل العكس هو ما يصدق عليه. إن ثمة معايير عقلية، إذن، للمفاضلة بين تأويل وتأويل منافس له. وما دامت المحاولة التوفيقية، في مثالنا، يتوقف نجاحها على نجاح تأويل قصة الخلق على النحو المقترح، إذن نجاح أو فشل هذه المحاولة يخضع لمعايير عقلية.

إن الشيء نفسه ينطبق حتى على الذين يتمسكون بعناد بالفهم الحرفي

لقصة الخلق في محاولتهم تسويغ هذا الفهم في وجه التحدي الكبير الذي يواجهونه من قبل نظرية التطور وعلم الإحاثة. فإننا نراهم، من جهة، يقللون من القيمة العلمية لنظرية التطور ويكررون باستمرار أنها مجرد نظرية وتفتقر إلى أساس علمي متين. ونراهم، من جهة ثانية، يلجؤون إلى نظرية طفيلية لتفسير معطيات علم الإحاثة، التي تبين أن عمر الأرض هو أكثر بما لا يقاس مما توحي به قصة الخلق. ما تقوله هذه النظرية الطفيلية هو أن الله هو الذي خلق المستحاثات على نحو بحيث يبدو لنا أن عمرها يتجاوز بما لا يقاس ما هو مضمر في قصة الخلق بخصوص عمر العالم. وفي كلا الحالتين، ما يفترضونه لا يفلت من المعايير العقلية. فالحكم على نظرية التطور بأنها تفتقر إلى أساس علمي متين هو حكم يمكن قبوله أو رفضه فقط على أساس عقلي. ونظريتهم الطفيلية، كما رأينا في الفصل الثاني من القسم الأول، وإن كان ليس واضحاً كيف يمكن تأسيسها عقلياً، إلّا أنها، مع ذلك، لا تفلت من المعايير العقلية. فهي، مثلاً، بصفتها تُقدَّم لنا على أنها نظرية تفسيرية، مطالبة بأن تحافظ على مبدأ البساطة، الذي هو من المبادىء الأساسية للعقل النظري. علاوة على ذلك، فإنها مطالبة بأن تكون متماسكة داخلياً. فإنها، مثلاً، تلجأ إلى الله لتفسر لماذا معطيات علم الإحاثة (= المستحاثات) تقود علماء الإحاثة إلى استنتاجاتهم «الخاطئة» بخصوص عمر الأرض. ولكن هذا التفسير قد يفتقر إلى التماسك الداخلي. فهو يفترض، من جهة، أن المستحاثات هي على نحو بحيث تشكل دليلاً قوياً على كون عمرها يقاس بملايين السنين، ويفترض، من جهة ثانية، أن الله هو الذي خلقها على هذا النحو، على الرغم من أن عمرها أقل بكثير مما توحي به. فحوى الافتراض الثاني هو أن الله خلق شيئاً كان يعلم أنه سيجعلنا نعتقد خطأً بأن عمره يقاس بالملايين من السنين، وهذا لا يبدو متماسكاً داخلياً، لأن الله كلي الخير ولا يمارس التضليل، بينما ما تفترضه النظرية الطفيلية المعنية هو

أنه في خلقه المستحاثات على النحو المفترض إنما كان يمارس التضليل علينا.

وفوق كل هذا، حتى وإن اجتازت هذه النظرية الطفيلية امتحان البساطة وامتحان التماسك الداخلي، فإنها تبقى معرضة للنقد العقلي على أساس كونها تبدو متعارضة مع حقائق فلكية معروفة. فهي في احتضانها للفهم الحرفي لقصة الخلق، المتضمن أن عمر العالم لا يتجاوز ستة آلاف سنة، تصطدم بالحقيقة الفلكية أن بعض المجرات التي يمكننا مراقبتها بالوسائل المتطورة التي هي في حوزتنا الآن تبعد عنا ملايين السنين الضوئية. وهذا يعني أنه حتى يكون بإمكاننا أن نراقبها الآن فلا بد أن تكون قد ظهرت إلى الوجود منذ ملايين السنين. وهذا يتعارض بوضوح مع الفهم الحرفي لقصة الخلق.

لنفترض الآن أن الموقف من أي تعارض ظاهري بين النقل والعقل، من قبل الذين يعتبرون النقل مصدراً من مصادر المعرفة، هو أنهم لن يتخلوا عما وصلهم عن طريق النقل، حتى وإن تبين على نحو قاطع أن تعارضه مع العقل هو تعارض حقيقي، وليس مجرد تعارض ظاهري. حتى موقف كهذا لا يفلت من المعايير العقلية. فإذا اختار واحدنا التمسك، مثلاً، بالفهم الحرفي لقصة الخلق في وجه كل الأدلة التي نجدها في نظرية التطور، وعلم الإحاثة، وعلم الفلك، حتى في حال اعترافه بعدم إمكان التوفيق بين هذا الفهم والأدلة الأخيرة، فإنه مطالب بأن يبين لماذا يثق بالنقل أكثر من ثقته بالعقل. بمعنى آخر، إن عليه أن يعطي **أسباباً** reasons لترجيح أحكام النقل على أحكام العقل، وإلا يكون موقفه **تحكمياً**. من الواضح، إذن، أن العقل يبقى مرجعنا الأخير بخصوص قبول أو رفض موقف كهذا. فالعقل هو سبيلنا الوحيد لتقويم أي أسباب قد يأتي بها من يتبنى موقفاً كهذا لتدعيم موقفه.

ولكن ـ قد يتساءل بعضهم ـ لماذا لا نطالب من يرفض قصة الخلق، أو الفهم الحرفي لها بالأحرى، في وجه الأدلة المشار إليها، بإعطاء

أسباب لترجيحه أحكام العقل على النقل؟ الجواب بسيط، وهو يتلخص في القول إن العقل أثبت عن موثوقيته خلال أزمنة طويلة وضعت طرقه، ومبادئه ومعاييره فيها باستمرار على محك التجربة العملية. إن الطبيعة العامة للطرق العقلية، كما بينا في بداية هذا الفصل، تتيح إخضاعها باستمرار للمراجعة، وإعادة النظر، وتحسينها كلما دعت الحاجة إلى ذلك. والنتائج التي نتوصل إليها بهذه الطرق لا نستقر عليها إلّا بعد تعزيزها مرات ومرات بأدلة جديدة ترجح أكثر فأكثر قدرتها على الصمود أمام النقد أو الدحض.

أما في حالة طريقة غير عقلية كالنقل، مثلاً، فإنه لا شيء كالذي ينطبق على الطرق العقلية ينطبق عليها. وهذا يعني أنه لا يعقل وضع موثوقيتها في مصاف موثوقية العقل، بل لا يعقل حتى أن نتكلم على موثوقيتها ومداها، ما دمنا لا نمتلك حتى معياراً واحداً للموثوقية في هذه الحالة. من الطبيعي، إذن، أن نبدأ بالتسليم بموثوقية العقل، في كل الحالات التي يحصل فيها تعارض بين النقل والعقل، وأن ننظر إلى من يلجأ إلى النقل، لا من يلجأ إلى العقل، على أنه الطرف المطالب، في هذه الحالات، بإعطاء أسباب لترجيح أحكام النقل على أحكام العقل، وإلّا يكون موقفه تحكمياً. باختصار، العقل، في هذه الحالات، بريء حتى يدان[8].

تعارض الاعتقادات المستمدة من مصدر غير عقلي

لا بد من أن نواجه هنا بالاعتراض التالي: إن موثوقية النقل لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن توضع موضع سؤال. ما يعرف بواسطة النقل يقيني على نحو مطلق ولا يحتاج، بالتالي، إلى أي شيء مستقل عنه لتعزيزه. ولذلك ففي حال حصول تعارض بين النقل والعقل، فإن الأخير يصبح مداناً فوراً ومطالباً بتعديل نتائجه لتصبح متسقة مع ما هو معروف بواسطة النقل. بمعنى آخر، إذا كانت موثوقية

العقل، لا موثوقية النقل، هي التي يمكن أن تكون موضع سؤال، إذن في حال حصول تعارض بين الاثنين، فمن الطبيعي الوقوف بجانب النقل لا العقل.

إن هذا الاعتراض مرفوض لسببين وجيهين. الأول يتعلق بالمسألة الثالثة التي أثرناها، ألا وهي أن ما تفترض معرفته بطرق غير عقلية (سواء بطريقة النقل أو بأي طريقة سواها)، في حالة من الحالات، قد يتعارض مع ما تفترض معرفته بنفس الطرق في حالة أخرى. والثاني يتعلق بالمسألة الرابعة والأخيرة التي أثرناها، ألا وهي أن اعتبار المعرفة غير العقلية يقينية إلى حد يجعلها مصداقة لذاتها يجردها من أي مدلول أنطولوجي ويحوّل موضوعها إلى شيء مرتبط بالضرورة بالحالة الذاتية لمن يدعي امتلاك معرفة كهذه.

لننصرف الآن إلى تناول السبب الأول. إن المسألة الأساسية هنا هي تعارض أو إمكان تعارض الاعتقادات المستمدة من مصدر غير عقلي، بغض النظر عن هذا المصدر غير العقلي المزعوم. إن الذين ادعوا النبوة، مثلاً، داخل التقليد الإبراهيمي، جميعهم، كما زعموا، استمدوا معرفتهم للأوامر والنواهي الإلهية مما أوحاه الله إليهم. ولكن، مع ذلك، فإن ما نقله إلينا بعضهم عما يفترض أنه أوحي له به لا يتطابق في كل الحالات مع ما نقله بعضهم الآخر إلينا عما يفترض أنه أوحي له به. وإذا أخذنا الآن ديانة كالهندوسية تقع كلية خارج نطاق التقليد الإبراهيمي، فما نجده هو مجموعة من الاعتقادات التي يُزعم أيضاً أنها مستمدة من الوحي ولكنها متنافرة، في مجملها، على نحو جذري، مع الاعتقادات المرتبطة بالتقليد الإبراهيمي. فحتى نظرتهم للألوهة التي يفترض أنها وصلتهم عن طريق الوحي لا تتطابق مع النظرة المستمدة من التقليد الإبراهيمي(٩).

ما ينطبق على الاعتقادات التي يفترض أنها مستمدة من مصدر غير عقلي كالوحي، لجهة تعارضها أو إمكان تعارضها، ينطبق أيضاً على

الاعتقادات المستمدة من أي مصدر غير عقلي آخر كالحدس أو التجربة الصوفية. فمن يدعي من الميتافيزيقيين أن حدسه قاده، مثلاً، إلى التسليم بصحة النظرة الثنائية إلى الوجود سيجد أن كثيرين سواه لا تتفق حدوسهم مع حدسه. والمسيحي الذي يدعي أنه وجد نفسه في حضرة الوجود الإلهي عن طريق تجربته الصوفية سيجد أن البوذي، الذي مر في تجربة مماثلة، لم يؤول تجربته على أنها اختبار مباشر للحضور الإلهي، بل لوحدة الوجود، بينما الهندوسي، الذي مر في تجربة مماثلة، يؤول هذه التجربة على أنها تمثل وحدة الأتمن Atman (جوهر الذات الفردية) مع البراهما (العلة الأولى للوجود).

السؤال الذي يعنينا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يترتب، من الوجهة الإبستمولوجية، على وجود تعارض في الاعتقادات التي يفترض أنها صدرت عن نفس المصدر غير العقلي؟ لنركز هنا، للتمثيل، على تعارض الاعتقادات التي يفترض أن الوحي مصدرها. في هذه الحالة، عندما نواجه باعتقادين متعارضين، فإن علينا أن نستبعد فوراً الافتراض أن الوحي هو المصدر لكليهما، لأن الله لا يمكن أن يوحي بشيئين متناقضين لرسولين. لا يمكن، مثلاً، لله أن يوحي لرسول من رسله اليهود بأن العقاب التي تستحقه الزانية هو الرجم وأن يوحي لرسول آخر (المسيح) بأن معاملة الزانية على هذا النحو غير جائزة. إذن، لا يمكن للوحي أن يكون فعلاً المصدر لكلا الاعتقادين المتعارضين.

تبقى أمامنا عدة احتمالات أخرى لا يمكن استبعادها مسبقاً. من هذه الاحتمالات أن الوحي لم يحصل في الحالتين، ولكن كلا «الرسولين» **اعتقد** أنه تلقى الوحي فعلاً. احتمال آخر هو أن الوحي حصل في حالة واحدة، بينما ما نجده في الحالة الثانية هو اعتقاد خاطىء بحصوله. احتمال ثالث هو أن الوحي حصل في حالة واحدة، بينما ما نجده في الحالة الثانية هو تظاهر خادع بتلقي الوحي. إن هذه الاحتمالات الثلاثة تستبعد الافتراض أن كل من يدعي تلقي الوحي إما

تلقاه بالفعل أو هو «نبي» دجال. ما تتضمنه الاحتمالات الثلاثة هذه هو أن من يدعي تلقي الوحي إما تلقى الوحي فعلاً أو لم يتلقه، ولكنه يعتقد أنه تلقاه، أو لم يتلقه، ولكنه يتظاهر بتلقيه. من الواضح، إذن، أنه لا يمكننا أن نقرر ما الذي يتطابق مع الحالات التي يحصل فيها تعارض كالمذكور من الاحتمالات الثلاثة الأخيرة، إلّا إذا كان في حوزتنا معيار مستقل للتمييز بين وحي أصيل ووحي زائف، وبين نبي حقيقي ونبي دجال.

والجدير بالملاحظة هنا أن من يعتقد بنزول الوحي عليه يحتاج هو نفسه أيضاً إلى معيار مستقل للتمييز بين وحي أصيل ووحي زائف، لأنه لا يمكنه أن يستبعد قبلياً احتمال أن يصدق على من يدعي تلقي الوحي من سواه أنه يعتقد فعلاً أنه تلقى الوحي، على الرغم من أن الاعتقاد الذي يزعم صدوره عن هذا الوحي مخالف للاعتقاد الذي يدعي السابق صدوره عن الوحي. بمعنى آخر، لا يمكنه أن يستبعد، قبلياً، أن من يعتقد أنه تلقى الوحي، كائناً من كان، قد لا يكون تلقاه بالفعل. وهذا يعني أن كونه هو نفسه يعتقد أنه تلقى الوحي لا يشكل ضماناً مطلقاً أنه تلقاه بالفعل. إذن، لا هو ولا نحن في وضع يجيز النظر إلى الوحي على أنه يقيني على نحو مطلق ولا يحتاج إلى شيء مستقل عنه لتعزيزه، أي على أنه مصداق لذاته.

ذاتية المعرفة غير العقلية

لنفترض الآن أن النتيجة الأخيرة التي توصلنا إليها مرفوضة وأنه لا يمكن التمييز، بالتالي، بين وحي أصيل ووحي زائف، مثلما لا يمكن التمييز، كما يعتقد الحدسيون، مثلاً، بين حدس أصيل وحدس زائف. ما يعنيه رفض تمييز كهذا هو أن كل من يدعي، مثلاً، تلقي الوحي إما تلقاه بالفعل أو يتظاهر بتلقيه. لا يمكن، بمعنى آخر، أن يبدو لشخص أنه يتلقى الوحي، إلّا إذا كان يتلقاه **بالفعل**. إن الحدسيين يدَّعون أيضاً

أن شيئاً مماثلاً يصدق على من يعرف أمراً ما بواسطة الحدس: إن ما يبدو له أنه يحدسه هو فعلاً ما يحدسه، أي لا معنى للتمييز بين حدس ظاهري وحدس حقيقي. كذلك نجد أن الصوفيين يدعون أن شيئاً مماثلاً يصدق على تجربتهم الصوفية، لجهة كونها تجربة معرفية، أي لا إمكان للتمييز بين إدراك ظاهري وإدراك فعلي للحضور الإلهي.

من الجدير بالملاحظة هنا أن كل ما يعنيه التسليم بعدم إمكان التمييز بين وحي أصيل ووحي زائف (أو بين حدس أصيل وحدس زائف أو بين تجربة صوفية أصيلة وتجربة زائفة) هو أن ثمة وصفاً فينومينولوجياً معيناً لا يصدق إلّا على الحالة الذاتية لمن يختبر الوحي فعلاً وأن شيئاً مماثلاً يمكن قوله عن الحالة الذاتية لمن يحدس فعلاً أو لمن يختبر فعلياً الحضور الإلهي. إذا حصرنا حديثنا في الوحي، للاختصار، فإن ما يترتب على ما سبق هو أنه يمكن منطقياً أن يصدق على الحالة الذاتية لمن يختبر الوحي فعلاً وصف فينومينولوجي محدد إذا وفقط إذا كانت كل حالة ذاتية لأي سواه يصدق عليها نفس الوصف الفينومينولوجي هي حالة اختبار فعلي للوحي. إن كون الشخص ـ أي شخص ـ في حالة ذاتية من نوع معين (أي يصدق عليها وصف فينومينولوجي من نوع معين) هو شرط ضروري وكاف منطقياً لاختباره فعلاً نزول الوحي عليه. هذا يفسر لماذا اختبار نزول الوحي شأن يقيني، بحسب هذا الفهم لتجربة الوحي. فاختبار الشخص لحالاته الذاتية هو اختبار مباشر. إذن اختباره للحالة الذاتية التي يفترض أن يكون فيها، أثناء تلقيه للوحي، هو اختبار مباشر. وإذا أضفنا أن وجوده في هذه الحالة الذاتية، كما هو متضمن في الموقف الذي نناقشه، هو بمثابة اختباره الفعلي لنزول الوحي عليه، إذن فإن اختباره لنزول الوحي عليه هو اختبار مباشر، وبالتالي يقيني.

يواجه هذا الموقف صعوبة كبرى: إنه يجرد تجربة الوحي من أي مدلول أنطولوجي. بمعنى آخر، إنه يجعل من الممتنع استخراج أي نتائج من هذه التجربة بخصوص وجود أي شيء مستقل عنها. حتى

نوضح هذه المسألة، لنتناول مثالاً من تجاربنا العادية للحالات التي لا يمكن أن نميز فيها بين ما يبدو أننا نختبره وما نختبره بالفعل. أفضل مثال يمكن اللجوء إليه هنا هو مثال اختبار واحدنا للألم. إن معرفة الشخص لكونه في حالة ألم يقينية، لا شك، لأن لا شيء مطلقاً مستقل عن شعوره بالألم يمكن أن يشكل شرطاً لهذه المعرفة. إن موضوع شعوره (الألم في هذه الحالة) هو جزء لا يتجزأ من شعوره، مما يوضح لماذا يستحيل أن يكون لديه هذا الشعور دون أن يكون في حالة ألم. هذا تماماً ما يفسر لماذا لا يمكن التمييز، من وجهة نظره، بين ما يبدو أنه يعرفه عن حالته الذاتية وما يعرفه بالفعل. فلو افترضنا وجود تمييز كهذا، لكان علينا أن نقول إن «اعتقاده» بأنه في حالة ألم قابل للدحض من وجهة نظره، وهذا، لا شك، هراء. فحتى استعمال لفظة «اعتقاد»، في هذه الحالة، هو تماماً في غير محله، لأن القضية التي تشكل موضوع اعتقاد قد لا تكون موضوع معرفة. أما في الحالة التي تعنينا الآن، فلا معنى للتمييز بين المعرفة والاعتقاد، وكأن شعوره بالألم ينتقل به أولاً إلى تكوين «الاعتقاد» بأنه في حالة ألم ويدفع به من ثم إلى اتخاذ خطوة إضافية للتأكد مما إذا كان حقاً في حالة ألم. فأن يشعر بالألم هو أن يعرف أنه في حالة ألم، ولا معنى هنا للتمييز بين شعور ظاهري بالألم وشعور فعلي به. وفي غياب هذا التمييز، لا يبقى ثمة معنى للقول إنه يعتقد أنه في حالة ألم، وكأنه يمكن أن يكون في الحالة الذاتية التي توصف بأنها حالة شعور بالألم دون أن يعرف أنه حقاً في حالة ألم.

لنفترض الآن أنه يشعر بالألم في أصابعه وأنه عزا هذا الشعور إلى عامل محدد كوجود التهاب في مفاصل أصابعه. فلنلاحظ الفرق الآن بين المثال الأخير والمثال السابق. في المثال السابق، ما يعرف أنه يصدق على حالته لا يمكنه إلّا أن يعرفه، ما دام هو في الحالة الذاتية المعنية وموضوع معرفته ليس شيئاً مستقلاً عن هذه الحالة الذاتية. إنه

سمة لهذه الحالة الذاتية. ولكن في المثال الأخير، ثمة تجاوز لهذه الحالة الذاتية إلى ما يقع خارجها أو ما يوجد باستقلال عنها. هنا يصح أن نقول إنه يبدو له أن الألم الذي يشعر به ناشيء عن التهاب في مفاصل أصابعه، ولكن قد يكون هذا الألم ناشئاً عن عوامل أخرى. إن الحالة الذاتية وحدها، مهما كان الوصف الفينومينولوجي الذي يصدق عليها، لا تشكل أساساً ضامناً على نحو مطلق لوجود أي شيء مستقل عنها. إن هذا واضح، مثلاً، من كون بعض حالات الشعور بالألم هي حالات سيكوسوماتية (جسدِ ينفسية)، ولا يمكن، بالتالي، أن نعرف من السمات الذاتية وحدها لحالة الشعور بالألم أي شيء مستقل عنها. إذن، ما إن نخرج من الحالة الذاتية إلى ما يوجد باستقلال عنها حتى نجد أنه لا يعود هناك أي امتياز معرفي لصاحب الحالة الذاتية كالذي يكون له عندما لا نتجاوز هذه الحالة الذاتية وسماتها الفينومينولوجية. فإننا بهذا ندخل المجال البيذاتي الذي يعيدنا إلى التمييز بين المعرفة والاعتقاد، بين المعرفة الفعلية والمعرفة الظاهرية. لا يمكن تجنب التمييز الأخير، إلّا بجعل المعرفة معرفة ذاتية خالصة وتجريدها، بالتالي، من أي مدلول أنطولوجي.

من يدعي أن لديه معرفة وصلته عن طريق الوحي لا يقف عند الحدود الذاتية لتجربة تلقيه الوحي، لأن موضوع معرفته، بحسب زعمه، هو شيء **مستقل على نحو مطلق عن تجربته، بل عن العالم برمته**. ما يدعيه هو أن ما يختبره وما يعرف أنه يختبره هو بلاغ من الله. أن نقول، إذن، إنه اختبر فعلاً نزول الوحي عليه هو أن نفترض أمرين. الأول هو أنه اختبر حالة ذاتية من نوع معين، والثاني هو أن الله هو الذي سبب وجوده في هذه الحالة الذاتية. لا يمكن هنا استنتاج الافتراض الثاني من الأول، تماماً مثلما لا يمكن أن نستنتج وجود التهاب في مفاصل أصابع شخص من شعوره بالألم في أصابعه. مجرد وجود شخص في حالة ذاتية، كائناً ما كان الوصف الفينومينولوجي

الذي يصدق عليها، لا يمكن أن يشكل وحده أساساً منطقياً كافياً للاستنتاج بأن الله هو الذي سبب وجود الشخص في هذه الحالة. أن نقول العكس هو أن نجعل تسبيب الله المزعوم لوجود الشخص في الحالة الذاتية المعنية سمة ضرورية لهذه الحالة، تماماً مثلما هو الألم، مثلاً، سمة ضرورية للحالة الذاتية لمن يشعر بالألم. ولكن عدا عن أنه لا معنى للقول إن السبب لوجود حالة ذاتية هو جزء لا يتجزأ من هذه الحالة الذاتية (= سمة ضرورية لها)، فإن قولاً كهذا متناقض منطقياً، إذ في جعله فعل تسبيب الله للحالة المعنية مرتبطاً بالضرورة بوجود هذه الحالة يجرد الله وأفعاله من استقلاليته المطلقة عن كل خلقه. لا يمكن تجنب هذه النتائج المخالفة للعقل والإصرار، في الوقت نفسه، على اعتبار المعرفة القائمة على الوحي يقينية على نحو مطلق وذاتية المصداقية، إلّا إذا جردنا «المعرفة» المتضمنة في هذه التجربة من موضوعها المستقل. ولكن هذا هو بمثابة تجريدها من أي مدلول أنطولوجي واعتبارها معرفة ذاتية خالصة.

لنفترض الآن على سبيل الجدل أنه يمكن اعتبار تجربة الوحي يقينية على نحو مطلق وذاتية المصداقية، دون أن يعني هذا التضحية بمدلولها الأنطولوجي. حتى هذا الافتراض لا يقربنا قيد أنملة من اعتبار الإدعاء بتلقي الوعي أكثر من مجرد إدعاء، ما لم يؤيده أي سند عقلي. فقد يصدق، من وجهة نظر من يتلقى الوحي، أنه لا معنى للجوئه إلى أدلة عقلية مستقلة عن تجربته للتحقق مما إذا كان تلقى الوحي بالفعل، على افتراض أن تجربته ذاتية المصداقية، ولكن ما قد يصدق من وجهة نظره لا يصدق من وجهة نظر سواه. فأن نفترض أنه لا يمكن لشخص أن يخطىء بخصوص ما إذا كانت تجربته تجربة لتلقّيه الوحي أم لا، لا يعني أكثر من أن كل من يدعي تلقّي الوحي إما تلقاه بالفعل أو أنه يتظاهر بتلقّيه. يمكن، إذن، أن يكون بين الذين يدعون النبوة من ليس هو نبياً حقيقياً. والسؤال الذي يثور الآن هو التالي: على أي أساس

يمكننا أن نميز، نحن الذين نقع خارج دائرة مدّعي النبوة، بين الأنبياء الحقيقيين والأنبياء الدجالين؟ داخل هذه الدائرة، كل من تلقى الوحي فعلاً يعرف أنه تلقاه على نحو مباشر، وكل من لم يتلقه يعرف أيضاً على نحو مباشر أنه لم يتلقه. ولكن نحن الذين نقع خارج هذه الدائرة لا يمكننا أن نعرف على نحو مباشر من تلقاه بالفعل ومن يتظاهر بتلقّيه، من هو النبي الحقيقي ومن هو النبي الدجال. إن معرفة كهذه لا يمكن سوى أن تكون معرفة **استدلالية** قائمة على أدلة عقلية مستقلة، وإلا فهي غير متاحة لنا حتى نظرياً. في غياب أي سند عقلي مستقل، لا نملك سوى أن ننظر إلى كل إدعاء بتلقي الوحي على أنه ليس أكثر من مجرد إدعاء.

خلاصة

في تناولنا لأطروحة أولية العقل، ما تعنيه وما هي الأسس التي تقوم عليها، ما أبرزناه يتلخص في الآتي. كائناً ما كان المصدر غير العقلي لأي اعتقاد، لا يمكن لهذا الاعتقاد أن يتجاوز كونه مجرد اعتقاد وأن يرقى إلى مستوى المعرفة بدون سند عقلي. فإذا كان المصدر غير العقلي له سلطة ما، مثلاً، فإن هذه السلطة لا يمكن أن تكون نهائية، إذ لا يمكننا أن نستبعد، **قبلياً**، حصول تعارض بينها وبين سلطة أخرى. وفي حين حصول تعارض بين سلطتين أو أكثر، تنشأ الحاجة إلى اللجوء إلى اعتبارات مستقلة للحسم. وحتى في غياب تعارض كهذا، فإنه يشترط في السلطة التي نلجأ إليها أن تكون سلطة موثوقة، وذات خبرة وعلم في الأمور التي نلجأ إليها بخصوصها. وشرط كهذا لا يتعلق بنظرتنا إلى هذه السلطة ومدى احترامنا لها وثقتنا فيها، بل بما إذا كانت نظرتنا إليها وما تعنيه من احترام لها وثقة فيها مبنية على اعتبارات مستقلة عن هذه السلطة. وما عساها تكون هذه الاعتبارات إن لم تكن اعتبارات عقلية؟

وإذا كان المصدر غير العقلي لاعتقاد ما هو ما يُزعم أنه طريقة خاصة في الإدراك، كالحدس أو الوحي أو الإدراك الـ فو - حسي، فإن العقل، كما بينا، يبقى دليلنا الأوحد إلى من لديه حقاً ملكة أو أكثر من هذه الملكات الإدراكية الخاصة. لا يمكننا أن نقبل كل إدعاء بالحيازة على ملكة خاصة في الإدراك على علاته، لأن ليس كل من يدعي أن لديه ملكة كهذه يحوز عليها فعلاً. فمن جهة، قد يبدو لشخص أنه يحوز على ملكة كهذه دون أن يحوز عليها بالفعل. ومن جهة ثانية، قد يتظاهر شخص بأنه يحوز على ملكة كهذه. إذن، السؤال عمن يحوز على ملكة خاصة كهذه، بين الذين يدعون الحيازة عليها، لا يمكن الحسم فيه بدون اللجوء إلى اعتبارات مستقلة عن إدعاء هذا أو ذاك بالحيازة عليها. قد نضع ثقتنا في واحد منهم، دون سواه، ونسلم بإدعائه، ولكن مجرد وضع ثقتنا فيه، دون امتلاك أدلة مستقلة على أنه جدير بهذه الثقة، لا يمكن أن ينتج معرفة. بمعنى آخر، أي اعتقاد، في هذه الحالة، يؤسس على هذه الثقة لا يمكن أن يتجاوز كونه مجرد اعتقاد.

وحتى إن حُسِم الأمر بخصوص من لديه ملكة من هذه الملكات الإدراكية الخاصة، فإنه يظل غير متاح لنا أن نستبعد، **قبلياً**، عدم حصول أي خلل في عمل هذه الملكة لدى من يحوز عليها. إذا أخذنا الحدس للتمثيل، من الضروري أن نميز بين ما يبدو لشخص أنه يحدسه وما يحدسه بالفعل. لا مفر من هذا التمييز لأنه قد يحصل تصادم بين حدس شخص وحدس شخص آخر، ولا بد، في هذه الحالة، أن يكون حدس واحد منهما، على الأقل، حدساً زائفاً pseudo-intuition بمعنى آخر، واحد من الاثنين، على الأقل، بدا له أنه يحدس أمراً ما، بينما هو لم يحدسه في واقع الأمر. ولكن لا يمكننا أن نميز بين ما يبدو لشخص أنه يحدسه وما يحدسه بالفعل (وأن نقرر، بالتالي، متى يكون الحدس أصيلاً ومتى يكون زائفاً وناتجاً عن خلل في عمل الملكة

الإدراكية) إلّا باللجوء إلى اعتبارات عقلية. ما نقوله عن الحدس يمكن قوله عن كل ملكة أخرى من ملكات الإدراك التي يُزعم أنها خاصة.

إضافة إلى كل هذا، لا يمكن لأي منظومة من الاعتقادات، كائناً ما كان مصدرها، أن ترقى إلى مستوى المعرفة، إلّا إذا كانت متماسكة داخلياً بالمعنى السلبي والإيجابي(*). لا يمكننا، بدئياً، أن نثبت أن منظومة من الاعتقادات متماسكة داخلياً فقط لأن مصدرها الحدس أو التجربة الحسية أو سلطة ما أو النقل. لا توجد علاقة ضرورية بين كون اعتقاداتنا ذات مصدر من نوع معين وكونها متماسكة داخلياً. إذن، من الواضح أنه حتى إن لم نجد أي سبب لأن نضع مصدر اعتقاداتنا موضع سؤال، فإن لا ضمان لدينا أنها متماسكة داخلياً. وبدون ضمان كهذا، لا يمكننا أن نضعها في مصاف المعرفة. هذا لا ينطبق فقط على الاعتقادات التي تجد أساسها في مصدر غير عقلي بل وأيضاً على تلك التي تجد أساسها في مصدر عقلي. فحتى التي تجد أساسها، مثلاً، في تجارب علمية موثوقة لا بد أن تجتاز امتحان التماسك الداخلي قبل أن تختم بختم المعرفة. ولكن مسألة وجود أو عدم وجود تماسك داخلي في أي منظومة اعتقادية، وبغض النظر عن مصدرها، هي مسألة عقلية في الصميم.

وما يصدق على اعتقاداتنا، مجتمعة، أو باعتبارها تشكل منظومة، يصدق عليها أيضاً، استغراقياً. كل اعتقاد منها على حدة لا يمكن أن يرقى إلى مستوى المعرفة، ما لم يكن متماسكاً في ذاته (غير متناقض ذاتياً) وما لم يكن متماسكاً مع اعتقادات أخرى ليست موضع سؤال. الاعتقاد، مثلاً، بأن القدرة الكلية تعني القدرة على فعل كل شيء على الإطلاق ليس متماسكاً في ذاته. إنه يعني فيما يعني أن من هو ذو قدرة كلية قادر على تربيع الدائرة، مثلاً، أو على جعل شخص أعزب

(*) أنظر الفصل الثاني، القسم المتعلق بالتماسك السلبي والإيجابي.

ومتزوجاً، في آن. بمعنى آخر، إنه يتضمن أن من هو ذو قدرة كلية يمكنه أن يفعل ما لا يمكن فعله، وهذا كلام متناقض ذاتياً. والاعتقاد بأن الشمس تدور حول الأرض يتناقض مع اعتقاد آخر مؤسس علمياً وليس، بالتالي، موضع سؤال. في كلا الحالتين، يُستبعد الاعتقاد من مملكة المعرفة لعدم اجتيازه امتحان التماسك.

وأخيراً، ما يوضحه استقصاؤنا لأطروحة أولية العقل وللأسس التي تقوم عليها هو أنه لا يمكن إحراز أي تقدم في مجال المعرفة باللجوء إلى الطرق غير العقلية وحدها. فهذه الطرق، كما أوضحنا، غير مرنة على الإطلاق ولا تسمح حتى بالاعتراف بإمكان تعرضها للخطأ، وبالتالي بإعادة النظر في النتائج التي تُوصلنا إليها. فحيث لا إمكان لتعرض أدواتنا المعرفية للخطأ، لا إمكان لإعادة النظر في نتائجها أو تصويبها. يفترض في هذه النتائج، في هذه الحالة، أن تكون نهائية. وهذا يعني، كما أوضحنا سابقاً، أنه لا حاجة لأي معايير بيذاتية لتقويم هذه النتائج، مما يخرجها من المجال العام بصورة تامة. ما يعتبر معرفة، في هذه الحالة، يعتبر كذلك لا لسبب سوى أنه يصدر عن فرد سلمنا بإدعائه أنه سلطة نهائية فيما يخص الشؤون ذات العلاقة بهذه المعرفة المزعومة، أو بإدعائه أن حدسه يضمن على نحو مطلق صدق موضوع هذه «المعرفة»، أو بإدعائه أن المعلومات التي تشكل مضمون هذه المعرفة وصلته على نحو مباشر بطريقة غير عادية من مصدر معصوم. لا يقوم تسليمنا بإدعائه على أي أسس أو أدلة مستقلة عنه ولا هو نتيجة تحققنا نحن بأنفسنا من صدقه. فالتحقق شأن عام ويقوم على معايير بيذاتية، أي معايير يستبعدها بالضرورة اللجوء إلى طرق غير عقلية.

يختلف اللجوء إلى الطرق العقلية على نحو جذري عن اللجوء إلى الطرق غير العقلية. إن الطابع العام والبيذاتي لهذه الطرق والمعايير المرتبطة بها، كما بينا، يفسر التقدم المطرد الذي نحرزه في مجال

المعرفة. إحتمال الوقوع في خطأ سمة جوهرية للجوء إلى هذه الطرق، مما يعني أنه لا يمكن النظر إلى النتائج التي توصلنا إليها على أنها نهائية، بل على أنها، على العكس من هذا تماماً، قابلة للشك. وحين تدعو الحاجة لإعادة النظر فيها، فإن من يتعامل معها، من منظور عقلي، مدعو إلى الشك فيها إلى الحد الأقصى ليصار إلى تزويد ما تبقى، بعد عملية الشك هذه، بأفضل الأدلة المتاحة.

من الخطأ الاعتقاد أن هذا ينفي ما ذكرناه في الفصل الثاني بخصوص الطابع المحافظ للعقل. لا يعني الطابع المحافظ له، كما بينا، أكثر من أن العقل لا يبدأ من فراغ، بل من الاعتقادات التي اتفق أنها في حوزتنا ولا ما يبرر وضعها بعد موضع سؤال. نبدأ منها، إذن، ليس لأنها تجسد التصور الديكارتي لما ينبغي أن يشكل بدايتنا على المستوى الإبستمولوجي (أي ليس لأنها غير قابلة للشك من حيث المبدأ)، بل لأنها صمدت حتى الآن أمام كل محاولات دحضها. ولكن العقل يشجع على النظر إليها على أنها قابلة للشك أو للدحض. صمودها أمام كل محاولات الدحض السابقة، من منظور العقل، لا يضمن أنها ستصمد أمام كل المحاولات المقبلة. ولذلك، في حال وجود خطأ في النتائج التي توصلنا إليها سابقاً بالطرق العقلية، فإن احتمال تصويب هذا الخطأ ليس ضئيلاً قط، ما دمنا على استعداد لإعادة النظر فيها كلما دعت الحاجة إلى ذلك. زد إلى هذا أن الطابع العام والبيذاتي للطرق العقلية، ومعاييرها، وأدواتها المفاهيمية هو واحد من أهم العوامل التي تتيح لنا تطويرها باستمرار وجعلها أكثر فعالية في تقريبنا من الصواب وتجنيبنا الخطأ.

في غياب أي إمكان لإعادة النظر في النتائج التي نتوصل إليها بطريقة ما أو لإعادة النظر في هذه الطريقة نفسها وما يتصل بها، لا إمكان، في حال وقوعنا في الخطأ، لأن نعرف حتى أننا وقعنا في الخطأ ولأن نتجنب، بالتالي، هذا الخطأ. هذا هو حالنا تماماً عندما نجعل

الأساس الأخير لاعتقاداتنا أساساً غير عقلي. فلأننا ننظر إلى هذه الاعتقادات، في هذه الحالة، على أنها نهائية، لا يكون لدينا أي استعداد على الإطلاق لإعادة النظر فيها أو في الطريقة التي أوصلتنا إليها. ولكن احتمال كونها خاطئة واضح بدليل أن الطريقة إياها التي أوصلتنا إليها قد توصل سوانا إلى اعتقادات مخالفة لها، كما أوضحنا. وهذا يعني، ليس فقط أننا قد نكون على خطأ، بل وايضاً لا أمل في تجنبنا الخطأ، في حين وقوعنا فيه، ما دمنا نضع كل ثقتنا في الطريقة غير العقلية المعنية.

هل يبقى، في ضوء كل ما سبق، أي سبب لعدم جعل العقل دليلنا النهائي إلى المعرفة؟

هوامش الفصل الرابع

(١) Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason,** trans. Norman kemp smith, (New York: St, Martin, Press), Transcendental Dialectic.

(٢) إنها تشكل لكنط مصادرات العقل العملي.

(٣) انظر بخصوص موقف الوضعي من الميتافيزيقا، A. J. Ayer, **Language Truth, and Logic,** (London: Gollancz, N Y. Dover, 2nd ed. 1946), chap. one.

(٤) Rudolf Otto, **The Idea of the Holy,** trans. J. W. Harvey, (Oxford: Oxford University Press, 1923), chs. III-VI.

(٥) عالجنا هذا الموقف بإسهاب وفندناه في: عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، الفصل العاشر.

(٦) انظر، عادل ضاهر، «تأملات في مفهوم الفعل الألهي»، **مواقف**، العدد ٦٣، ص ص ٩٠ ـ ١٣٦.

(٧) عالجنا مشكلة التماسك الداخلي لهذا المفهوم في عدة دراسات. أنظر، عادل ضاهر، «الضرورة الأنطولوجية»، مجلة **الباحث**، السنة الثالثة، العدد ٤، ٢٩ ـ ٥٠ «الضرورة المنطقية والوجود الإلهي»، مجلة **الباحث**، السنة الخامسة، العدد ٢، ٩ ـ ٥١. انظر أيضاً دراستنا في الإنجليزية، Adel Daher «The Coherence of God-Talk», in **Religious Studies (1975), 445-65.**

(٨) يمكن تعميم هذه النتيجة على كل الحالات التي يحصل أو قد يحصل فيها تعارض بين العقل ومصادر غير عقلية للمعرفة غير النقل أو الوحي كالحدس أو الإدراك الـ فو حسي وغير ذلك. عبء البرهان في هذه الحالات، للأسباب التي تناولناها، يقع على من يلجأ إلى مصدر غير عقلي، كائناً ما كان هذا المصدر.

(٩) إن هذه النظرة تمثل الموقف الذي يوحد بين الله والوجود برمّته أو بين الله والطبيعة، بعكس النظرة المستمدة من التقليد الابراهيمي التي تؤكد على التعالي الإلّهي وثنائية الوجود.

القسم الثاني

الإسلام والشؤون الدنيوية

الإسلام والسياسة

تمهيد

ركزنا في القسم الأول من هذا الكتاب على مفهوم العقل وما يعنيه توظيفه في المجالين النظري والعملي وعلى الأسباب التي تسوغ، في نظرنا، الاعتقاد بأولية العقل. ننتقل في هذا القسم إلى تناول الأطروحات الأساسية للإسلاميين المتعلقة بموقفهم من علاقة الإسلام بالشؤون الدنيوية وبموقفهم من الاجتهاد فيما يخص الجزء الحياتي من الشريعة. الأطروحات المعنية هنا أربع: (١) الإسلام دين ودولة، (٢) ولا يمكن للإنسان أن يتدبر شؤون دنياه بدون توجيه إلهي، (٣) ولا اجتهاد في موضع النص، (٤) ولا تعارض بين الإسلام السياسي والديمقراطية. سنعالج هذه الأطروحات تباعاً في الفصول الأربعة لهذا القسم.

ما يعنينا، في المقام الأول، في معالجتنا لهذه الأطروحات الأربع، هو أن نبين أنها مخالفة للعقل. لا أهمية هنا مطلقاً لأغراضنا لوجود أو عدم وجود اعتبارات غير عقلية مؤيدة لهذه الأطروحات. فإذا كانت للعقل أسبقية إبستمولوجية على كل مصادر الاعتقاد الأخرى، كما بينا في القسم الأول، إذن ما يترتب على ذلك بالضرورة هو أن الاعتبارات العقلية مبطلة لأي اعتبارات سواها، سواء كانت الأخيرة مستمدة من

نصوص دينية معينة أو من أي مصدر آخر غير عقلي. ولذلك إن صح ما نقوله بخصوص مخالفة الأطروحات الأربع المذكورة للعقل، لا يبقى أمامنا سوى رفضها، حتى وإن كان بعض النصوص يوحي بعكس ذلك. لا يمكن لمن يظل يتمسك بهذه الأطروحات، في وجه هذا التحدي، على أساس وجود نصوص تبدو مؤيدة لها، أن يتجنب المصادرة على المطلوب، إلّا إذا بيَّن فساد حججنا التي سوغنا على أساسها أطروحة أولية العقل. وإذا لم يتبين فساد هذه الحجج، إذن الموقف المعقول، في هذه الحالة، هو التخلي عن هذه الأطروحات وإعادة قراءة النصوص التي تبدو مؤيدة لها على نحو يجعلها أكثر تماسكاً مع الاعتبارات العقلية. وهذا يكون مثالاً لما فعله بعض المفكرين الدينيين في الغرب في قراءتهم للنصوص التوراتية المتعلقة، مثلاً، بقصة الخلق، إذ رفضوا الأخذ بظاهر النص ليصبح تأويله متماسكاً مع نظرية التطور.

الإسلام دين ودولة

لننصرف الآن إلى تناول الأطروحة الأولى التي تنص على أن الإسلام دين ودولة. من الأمور المسلم بها من قبل جميع الإسلاميين أن الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، يجمع بين العبادة والسياسة. فمنذ أطلق حسن البنا في النصف الأول من هذا القرن شعار «الإسلام دين ودولة»، ابتدأنا نكتشف تحوّل هذا الشعار، تدريجياً، من شعار خاص بحركة الإخوان إلى شعار مشترك بين الحركات الإسلامية قاطبة[1]. بل إنه لا بد من الاعتراف اليوم أن افتراض وجود رباط ضروري بين الإسلام والسياسة يتكرر حتى على ألسنة كتاب لا تربطهم بالحركات الإسلامية أية رابطة. من هؤلاء الكتّاب من ذهب إلى حد القول «لا يصح موضوعياً فصل البعد السياسي في الإسلام... عن أبعاده الأخرى. ذلك أن السياسة في الإسلام... هي شريان يسري بشكل شامل وكامل في بنية شاملة

وكاملة»[٢]. ويضيف هذا الكاتب «لنعترف أن ما يحدث في إيران اليوم ليس مجرد (إسلام سياسي)، إنما هو إسلام بحصر الكلمة». ويقول أيضاً زيادة في التأكيد على الفكرة الواردة في الاقتباس الأخير «بدهي أن السياسة في الإسلام **بُعد جوهري** من أبعاد الدين»[٣] (التسويد لنا).

ليس واضحاً كيف انتقل هذا الكاتب من القول بعدم إمكان الفصل موضوعياً بين الإسلام والسياسة إلى القول إن السياسة «بُعْد جوهري» من أبعاد الإسلام. فالعلاقة الموضوعية علاقة سببية في أفضل حال. وهذا يعني أنه في حال كون علاقة الإسلام بالسياسة علاقة موضوعية، فإن ما يصدق عليها هو أنها علاقة سببية أو شبه سببية. هنا، مثلاً، قد نقول شيئاً من هذا القبيل: إن ظروف نشأة الإسلام والصراعات التي اضطر المسلمون الأوائل إلى الخوض فيها فرضت اتجاه الإسلام نحو السياسة. ولكن أن نقول هذا شيء وأن نقول إن السياسة «بُعْد جوهري» من أبعاد الإسلام شيء آخر تماماً. فالقول الأخير، كما سنوضح بعد حين، لا يصدق، إلّا إذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة نابعة من ماهيته العقدية وليس من ظروف نشأته.

إنّ القول بوجود علاقة بين الإسلام والسياسة، أو بين الدين والدولة في الإسلام، لا اعتراض عليه طبعاً إن كان القصد منه الإشارة إلى وجود علاقة موضوعية أو تاريخية بين الاثنين. ولكن ليس هذا ما قصد إليه المفكرون الإسلاميون من وراء ربطهم الإسلام بالسياسة. فالإسلام في حركة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في باكستان وحركة الخميني في إيران «يؤخذ»، كما يقول راشد الغنوشي، «على أنه كلّ مترابط، كلّ جزئية فيه ترتبط بغيرها. فالعقيدة والشريعة كلٌّ متكامل ومن ثَمّ لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة»[٤]. هذا ينطبق، لا شك، على حسن البنا الذي أصرّ على أن «... الإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل... لا ينفكّ واحدٌ عن الآخر»[٥]. هذا أيضاً ما نفهمه من قول مفكر إسلامي كعلي التميمي،

مثلاً، أنه لا يمكن الفصل في الإسلام بين قضية مثل الإمامة أو الخلافة والعقيدة الدينية للمسلم أو العبادة[٦]. فإن كلاماً كهذا لا يمكن أن نفهم منه سوى أنّ السياسة هي بُعْد جوهري من أبعاد الإسلام، أي أنها شيء في صلب تعاليمه الأساسية.

إن الفكرة الأخيرة تظهر في شكل آخر في كتابات بعض المفكّرين الإسلاميين. يرى يوسف القرضاوي، مثلاً، «أن الدعوة إلى العلمانية بين المسلمين معناها الإلحاد والمروق من الإسلام»[٧]. وهذا، لا شك، يعني أنّ عدم فصل الدين عن الدولة هو واجب ديني، ولذلك فإنّه شيء في صلب الإسلام ونابع من ماهيته. من هنا نفهم لماذا جماعة الجهاد، مثلاً، ترى في عدم السعي في سبيل إقامة دولة إسلامية نكوصاً عن تنفيذ أمر الله[٨]. إنّ هذا الموقف لا مفرّ منه للذين يذهبون إلى الحدّ الذي ذهب إليه أنور الجندي في اعتقاده أنّ عدم الفصل بين الدين والحياة والدنيا والآخرة هو أبرز مفاهيم الإسلام[٩]. إنّ من يساير أنور الجندي في تفكيره لا بدّ له من النظر إلى طبيعة العقيدة الإسلامية (مفاهيم الإسلام) على أنّها تفرض دمج الاقتصاد والسياسة والاجتماع بالدين. ومن يأخذ بالفكرة الأخيرة لا تفصله سوى خطوة واحدة عن الموقف الذي يقضي بجعل الواجبات الدينية للمسلم متضمنة لواجب إقامة دولة إسلامية. فإذا كانت العقيدة الإسلامية تفرض دمج الاقتصاد والسياسة والاجتماع بالدين، فإنّ من يعترض على هذا الدمج من المسلمين إنّما يخالف أمراً إلهياً، لأنّ قوله إنّ العقيدة تفرض هذا الدمج هو بمثابة القول إنّ الله يأمر بهذا الدمج.

إن بعض المفكرين لا ينظر إلى عدم فصل الدين عن الدولة على أنه واجب ديني، ولكنه، مع ذلك، يرى أن هناك واجبات دينية معينة، كالزكاة على سبيل المثال، لا يمكن القيام بها إلّا في ظل دولة إسلامية. إن هذا هو موقف محمد عمارة الذي يبدو في ظاهره مختلفاً عن موقف المفكّرين الإسلاميين الذين يجعلون العلاقة بين الإسلام

والسياسة علاقة ضرورية[١٠]. فإذا كان قيام دولة إسلامية ضرورياً لتأدية المسلم لبعض واجباته الدينية، فإنّ العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، كما يبدو لنا للوهلة الأولى في ضوء ما يقوله محمد عمارة، لا يمكن أن تتخطى كونها علاقة موضوعية. فإنّه ليس متعذراً منطقياً أو مفهومياً أن نؤمن للمسلم الشروط اللازمة لتأديته **كلّ** واجباته الدينية بدون إقامة دولة إسلامية. بمعنى آخر، إذا تعذّر هذا الأمر، فإنّ تعذّره سيكون لأسباب **موضوعية أو عملية**. ولكن عندما نمحّص النظر في أقوال أخرى لمحمد عمارة تتعلق بالعلمانية وعلاقتها بالإسلام، نجد أن موقفه حول علاقة الإسلام بالسياسة لا يختلف من حيث أساسياته عن موقف المفكرين الإسلاميين. فإنّه أوضح في عدد من كتاباته أنه لا مكان للعلمانية في الإسلام، ولم يكن قصده أن هذا هو ما ينطبق على الإسلام تاريخياً بدليل أنه كان يتكلم على الإسلام بإطلاق[١١]. ولكن إذا كان لا مكان للعلمانية في الإسلام لأسباب تتعلق بطبيعة الإسلام، وليس لأسباب تتعلق بظروف نشأة الإسلام وعوامل نموه، فالعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية. إنّها علاقة تفرضها ماهية الإسلام أو عقيدة الإسلام أو مفاهيم الإسلام. إذن فإنّ قوله إن هناك واجبات دينية تستوجب تأديتها قيام دولة إسلامية لا يجوز أن يفهم على أنه يتضمن أن هناك ظروفاً تاريخية معينة أوجبت قيام دولة إسلامية لجعل تأدية المسلم للواجبات الدينية المعنية أمراً ممكناً، وأنه قد توجد ظروف من نوع آخر لا يعود ثمة حاجة في ظلها لوجود دولة إسلامية كشرط لتأدية المسلم للواجبات المقصودة من كلامنا. فإنّ القول السابق ينبغي أن يفهم على أنه يتضمن أن هناك عناصر تتعلق **بطبيعة** هذه الواجبات الدينية، وليس بالظروف التاريخية للمسلم > تجعل من المتعذر من حيث المبدأ حصول أي فكاك بين الدين والدولة في الإسلام. فلو كانت ظروف تاريخية معيّنة، لا سواها، هي التي تفرض وجود دولة إسلامية كشرط لتأدية المسلم للواجبات الدينية

المعنية، لما كان ثمة معنى لقول محمد عمارة إن الإسلام بإطلاق لا مكان فيه للعلمانية.

إنَّ ما يهمّنا هنا طبعاً هو العنصر المشترك بين كل هؤلاء المفكرين الذين يربطون بين الإسلام، من جهة، والسياسة والاقتصاد والاجتماع، من جهة ثانية. وهذا العنصر المشترك يكمن، كما رأينا، في اعتقادهم أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية: إنها بالأحرى علاقة منطقية أو مفهومية. إنّ ما هو لا معقول في هذا الاعتقاد، كما سنحاول أن نبين بعد حين، هو أنه، مفهومياً، يشكّل قلباً للأمور. فالعلاقة المشار إليها، والتي لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة واقعية ـ تاريخية على وجه التحديد ـ وبالتالي جائزة (Contingent)، تنقلب في أذهانهم بسحر ساحر إلى علاقة منطقية أو مفهومية، وبالتالي ضرورية.

لتدعيم وجهة نظرنا لن يكون هاماً لأغراضنا أن نعود هنا إلى كيفية نشوء الإسلام والعوامل التي ساعدت، في ظلّ الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها، على قيام الدولة الإسلامية. إنّ الأمر الأخير، لا شكّ، هامٌ ولا بد أن يلقي الكثير من الضوء على طبيعة علاقة الإسلام بالسياسة. غير أنه لا يمكن أن يشكّل وحده أساساً كافياً للحسم في المسألة التي تعنينا في هذا البحث. كذلك لن نحاول هنا أن نحسم في هذه المسألة، كما حاول أن يفعل مفكّرون كعلي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله[١٢]، عن طريق العودة إلى نصوص دينية معينة من القرآن أو السنّة لنبين أنه لا نصَّ من هذه النصوص إلّا ويؤيّد وجهة النظر القاضية بفهم علاقة الإسلام بالسياسة على أنّها، في أفضل حال، ليست سوى علاقة تاريخية. فالمسألة بالنسبة إلينا ليست مسألة وجود نصوص دينية من نوع أو آخر. فمن جهة، إن من السهل إيجاد نصوص معينة وتطويع تأولينا وفهمنا لها على نحو يبدو مؤيداً لوجهة النظر العلمانية أو وجهة النظر المعاكسة لها. و«لعبة النصوص» معروفة. ومن

جهة ثانية، وهنا نأتي إلى المسألة الأهم لأغراضنا ـ فإنّ ما يهمّنا هنا هي المسائل الفلسفية وليس المسائل الكلامية. إنّنا نريد أن نبيّن، بمعنى آخر، أنّه بغض النظر عن كيفية فهمنا وتأويلنا للنصوص الدينية ذات العلاقة بالأمور التي تعنينا هنا، فإنّ هناك اعتبارات فلسفية (اعتبارات منطقية أو مفهومية في معظمها) تجعل من اللامعقول الاعتقاد أن علاقة الإسلام بالسياسة والاقتصاد والاجتماع يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية، أي أكثر من علاقة جائزة.

ولكن قبل أن نبدأ بتناول الاعتبارات الفلسفية المعنيّة، لنحاول أن نفهم الفرق بين القول إنّ علاقة الإسلام بالسياسة هي مجرّد علاقة تاريخية أو موضوعية والقول إنها علاقة منطقية أو مفهومية.

معنى القول بوجود علاقة تاريخية بين الإسلام والسياسة

إنّ الكلام على علاقة الإسلام بالسياسة على أنّها علاقة تاريخية أو موضوعية مؤداه أن اتّجاه الإسلام في اتّجاه إقامة دولة يجد أساسه في الشروط التاريخية (الشروط الموضوعية) التي نشأ في ظلّها الإسلام واقتضت إقامة دولة كشرط لتأسيس وترسيخ دعائم الإسلام كدين. إن طبيعة الشروط الموضوعية هذه، وليس طبيعة الإسلام بالذات، كعقيدة وعبادة، هي التي جعلت من السياسة واسطة لإقامة الدين. وفي نظرنا إلى هذه العلاقة على هذا النحو أنّما نفترض مسبقاً أنه **لولا هذه الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأة الإسلام لما اتّجه الإسلام وجهة سياسية ولما كان ثمة ضرورة لإقامة دولة إسلامية**. فالشروط المعنية هنا هي، لا شك، شروط متغيرة. ولذلك فبما أن الحاجة إلى إقامة دولة إسلامية ترتبط بهذه الشروط وحدها أو بشروط مماثلة لها، إذن فلا مبرّر اليوم للدعوة إلى إقامة دولة إسلامية، لأنّ الشروط التي نجد أنفسنا فيها هي من نوع مختلف تماماً عن الشروط التي أحاطت بنشأة الإسلام. ويمكننا وضع المسألة على النحو التالي: إنّ كون اتجاه الإسلام وجهة

سياسية ـ مدنية مرتبطاً بالشروط التي أحاطت بنشأته يعني أن الإسلام أقام دولته لأغراض محدّدة (أغراض تتّصل بصورة أساسية بإقامة الدين وترسيخ دعائمه) وبما أن هذه الأغراض استنفدت منذ فترة طويلة، فقد انتفت الحاجة، إذن، لإقامة دولة إسلامية.

إن هناك طريقة أخرى لتأويل علاقة الإسلام بالسياسة على أنها، في أفضل حال، علاقة موضوعية. فقد يقول واحدنا إنّ القواعد التي يفترض أن تنظّم الدولة (أي دولة) بموجبها هي قواعد نسبية تاريخياً. إن هذا شيءٌ تمليه طبيعة هذه القواعد، وليس شيئاً مرتبطاً بما إذا كانت الدولة ذات طابع إسلامي أو غير إسلامي، ولا يملك أحد أن يغيّر في هذا الأمر. ولنترك الآن مسألة توضيح هذه النقطة إلى حين نعالج الجزء الحياتي من الشريعة في الفصل السابع، ولنركز فقط على ما يترتّب عليها من نتائج. إذن، السؤال الذي نواجهه الآن هو السؤال التالي: ما الذي يقود إليه افتراضنا أن القواعد المعنية هي قواعد نسبية تاريخياً؟ إنّ النتيجة الأولى والواضحة المترتّبة على هذا الافتراض هي أنّ ما يسمّى الجزء الحياتي من الشريعة، وهو الجزء الذي يتضمّن القواعد التي تنظّم المعاملات وتقرّر العقوبات، لا يشتمل سوى على قواعد نسبية تاريخياً. هذه القواعد، بمعنى آخر، صالحة للتطبيق في ظلّ شروط موضوعية من نوع معيّن، وليس في ظلّ شروط من نوع مغاير. وبما أنّ القواعد التي يشتمل عليها الجزء الحياتي من الشريعة هي التي تشكّل همزة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة، فإن علاقة الإسلام بالسياسة، إذن، لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية. إن القواعد المعنية لا تنبع من ماهية الإسلام الثابتة، أي من عقيدته، بل إنها ما أملته الظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام وبالبيئة التي نشأ فيها وبحاجات أهل هذه البيئة وما أشبه ذلك. وبما أنّ ظروف المسلمين اليوم هي غير ما كانت عليه، فالقواعد المطلوبة لتنظيم شؤون دنياهم هي غير القواعد التي اقتضت تطبيقها الظروف السابقة. وهذا

يعني أنّ شرطاً من الشروط الضرورية لإقامة دولة إسلامية ليس متوافراً اليوم، ألا وهو صلاحية القواعد الخاصة بالجزء الحياتي من الشريعة للتطبيق في ظلّ الظروف الحاضرة. وهذا، بدوره يعني أنّ إقامة الدولة في ظلّ الشروط التي نجد أنفسنا فيها اليوم تقتضي اللجوء إلى قواعد من خارج الإسلام (أي من خارج الجزء الحياتي من الشريعة). بمعنى آخر، إنّ إقامة دولة إسلامية أمر يرتبط بتوافر الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية المناسبة لتطبيق الشريعة. إذن، أنه أمر لا ينبع من ماهية الإسلام الثابتة، بل يتوقف على طبيعة الظروف المتغيرة. وهكذا يتّضح أنّه لا يمكن أن تتجاوز علاقة الإسلام بالسياسة كونها علاقة تاريخية أو موضوعية.

معنى القول بوجود علاقة منطقية بين الإسلام والسياسة

لننتقل الآن إلى تناول الاعتقاد الذي يشكّل مدار نقاشنا في هذا الجزء من الدراسة، أي الاعتقاد أن علاقة الإسلام بالسياسة، أو علاقة الدين بالدولة في الإسلام، هي علاقة منطقية أو مفهومية. ما الذي يعنيه هذا الاعتقاد، وما الذي يترتّب عليه على وجه التحديد؟ إنّ أول ما نلاحظه، في تناولنا لهذا الاعتقاد، هو أنه يفترض أنّ علاقة الإسلام بالسياسة هي شيء في صلب الإسلام وليست منوطة بالظروف والأحوال. بمعنى آخر، أنه يفترض أنّ طبيعة الإسلام، **كعقيدة دينية وعبادة**، هي التي تفرض وجود هذه العلاقة بينه وبين السياسة. ولذلك فإنّ هذه العلاقة لا تخضع لتقلّبات الزمان، وتغيّر الظروف، وتبدّل الأحوال، لأن طبيعة الإسلام، كعقيدة دينية، ثابتة وأزليّة. من هنا نفهم، مثلاً، قول مفكرين إسلاميين كيوسف القرضاوي أن إقامة دولة إسلامية هي واجب ديني. فالواجبات الدينية ليست منوطة بظروف البشر وأحوالهم وشروط حياتهم وما أشبه ذلك. إنّها تنبع مباشرة من العقيدة الدينية الثابتة أو تستنبط من عناصر مستمدة من هذه العقيدة وحدها. فما

هو واجب ديني هو كذلك في كل زمان ومكان. إنّه ثابت ثبات العقيدة الدينية أو ثبات العناصر الأساسية المكوّنة لها. ولذلك فإذا كانت إقامة دولة إسلامية واجباً دينياً بالفعل، فلا معنى للقول إنها كانت واجباً دينياً على المسلم فقط في ظل الظروف الأولى التي رافقت نشأة الإسلام وإن المسلم في حلّ من هذا الواجب اليوم بسبب اختلاف الظروف التي يجد نفسه فيها. فإن الكلام الأخير خالٍ من المعنى لأنه بمثابة القول إن إقامة الدولة الإسلامية هي واجب ديني وليست واجباً دينياً في آن واحد. إذن، إذا صحّ أن إقامة دولة إسلامية هي واجب ديني على المسلم، فإنّ إقامتها واجبة، بغضّ النظر عن الظروف التي يجد المسلم نفسه فيها. إنّ هذا أمر تفرضه العقيدة الدينية وحدها، أي العناصر العقدية الأساسية للإسلام.

النواة العقدية للإسلام

لنحاول الآن أن نفهم ما الذي يترتّب على وجه التحديد على القول الأخير. أوّل ما تجدر ملاحظته هنا أن الكلام على العناصر العقدية الأساسية المكوّنة للإسلام، كدين، هو كلام يستهدف الإشارة إلى النواة العقدية التي تتكوّن من اعتقاد أو أكثر له أسبقية منطقية وإبستمولوجية على كل اعتقاد آخر ضمن إطار الممارسة الدينية للمسلم. وأن نقول إن لهذا الاعتقاد أسبقية منطقية على كل الاعتقادات الدينية الأخرى للمسلم هو أن نقول إن قبول أي اعتقاد آخر على أنه ينتمي إلى منظومة اعتقادات المسلم، كمسلم، هو أمر منوط بما إذا كان يجد أساسه في الاعتقاد السابق. إنّ أي اعتقاد يتعارض مع الاعتقاد السابق هو، بالضرورة، اعتقاد مستبعد من المنظومة الاعتقادية للمسلم. ولكن هذا لا يعني أن أي اعتقاد لا يتعارض مع الاعتقاد السابق المكوّن للنواة العقدية للمسلم، أو يتماسك معه، هو اعتقاد داخل ضمن إطار هذه المنظومة. فلو كان يعني شيئاً من هذا، لكان علينا أن نضيف اعتقادات

كثيرة بعيدة عن الدين إلى المنظومة المعنية. إنّ من مكونات النواة العقدية للمسلم، كما سنرى بعد حين، الاعتقاد بأن الله هو الخالق لكل شيء. وهذا يعني، على الأقل، أن لا شيء يحدث أو لا شيء يصبح حقيقة أو يصدق على الواقع إلّا بمشيئته. وهكذا يتّضح أن كلّ واقعة أو كلّ حقيقة هي كذلك لأنّ الله، بحسب اعتقاد المسلم، أراد لها أن تكون كذلك. ولهذا فإنّ أي اعتقاد صادق من اعتقاداتي أو اعتقادات أي شخص سواي، لأنه اعتقاد يتطابق مع واقعة أو حقيقة ما، لا يمكن أن يتعارض مع النواة العقدية للمسلم. ولكن لا شك أن هذا وحده لا يمكن أن يجعل منه اعتقاداً داخلاً ضمن إطار المنظومة الاعتقادية للمسلم.

إذن، حتى نتجنّب النتيجة التي يكون كلّ اعتقاد صادق بمقتضاها اعتقاداً دينياً، فإنّنا لا نذهب إلى حدّ القول إن عدم تعارض، أو إن تماسك اعتقاد معيّن مع الاعتقاد المكوّن للنواة العقدية للمسلم هو شرط كاف لضمّه إلى المنظومة الاعتقادية للمسلم. إنه، لا شك، شرط ضروري، كما تبيّن من تحليلنا. ولكن ما يمكن اعتباره شرطاً كافياً هو كون الاعتقاد السابق مشتقاً من الاعتقاد الأخير (أي الاعتقاد المكوّن للنواة العقدية للمسلم). من هنا يتّضح أن أسبقية الاعتقاد الأخير على كل الاعتقادات الأخرى التي نحسبها بحق متضمّنة في المنظومة الاعتقادية ليست فقط أسبقية منطقية، بل أسبقية ابستمولوجية أيضاً. وإنّ معرفة صدق الاعتقاد الأخير شرط أساسي لمعرفة صدق الاعتقادات الأخرى التي يفترض أن تتضمّنها المنظومة الاعتقادية للمسلم. إنّ الأسبقية الابستمولوجية للاعتقاد الأخير ترتبط، لا شك، بأسبقيته المنطقية. فإذا كان جواز أو عدم جواز ضم اعتقاد ما إلى المنظومة الاعتقادية للمسلم أمراً منوطاً بما إذا كان هذا الاعتقاد يجد أساسه في الاعتقاد المكوّن للنواة العقدية للمسلم، فإنّ الاعتقاد الأخير هو المعيار النهائي لما هو من اعتقادات المسلم، كمسلم، ولما هو ليس من هذه

الاعتقادات. ولكن بما أن صدق أو عدم صدق الاعتقادات الأخرى هو أمر في صميم اهتمام المسلم، فإنّ التوافق أو عدم التوافق مع الاعتقاد الأخير يصبح، من منظور المسلم، المعيار الابستمولوجي الأخير لما هو صادق أو غير صادق من الاعتقادات الأخرى. لا شك، إذن، أن الأسبقية الابستمولوجية للاعتقاد الأخير ترتبط على نحو وثيق بأسبقيته المنطقية.

ولكن ما هو هذا الاعتقاد الذي يشكل النواة العقدية للمسلم؟ إن هذا الاعتقاد هو، باختصار، الاعتقاد بأن الله هو الخالق الواحد الأحد لكل شيء، وأنه كلّي الحضور، وأزلي، وواجب الوجود، وكلّي القدرة، وكلّي المعرفة، وكلّي الخير، وكلّي الحرية، ومصدر للإلزام الأخلاقي. لا يتّسع المجال هنا لتناول أي أمر يتعلق بكيفية فهم الصفات التي يسندها الاعتقاد الأخير إلى الله، كصفة الأزلية، والحضور الكلي، والمعرفة الكلية، إلخ. فإنّ تناول أمور كهذه يحتاج إلى معالجة مستقلّة، وهو، على كل حال، ليس بالأمر الهامّ لأغراض دراستنا الحالية[١٣]. إنّ ما يهمّنا، في المقام الأول، هو أن نبيّن ما هي **الطبيعة المنطقية** لموضوع هذا الاعتقاد. إنّ هذا الأمر له الأهمية القصوى لنا، لأن معرفتنا للطبيعة المنطقية لموضوع هذا الاعتقاد هي التي تقرّر ما الذي يمكن اشتقاقه منه وما لا يمكن اشتقاقه منه. وبالتالي، هي التي تقرّر ما إذا كان بإمكاننا أن نشتقّ منه أية اعتقادات عملية تتعلّق بتنظيم شؤون دنيانا السياسية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية.

لا معقولية الإدعاء بان الإسلام وحده خص ببعد سياسي

ولكن، قبل الخوض في الكشف عن الطبيعة المنطقية لموضوع الاعتقاد المعني، نريد أن نعالج، باختصار، مشكلة تتعلق بإدعاء منظّري الحركات الإسلامية ومن لفّ لفّهم أن وجود علاقة ضرورية بين الدين

والدولة في الإسلام هو من خصوصيات الإسلام[١٤]. إنّ النواة العقدية للإسلام، كما بيّنا، هي الاعتقاد بوجود خالق أزلي واحد أحد لكل شيء، إلخ. غير أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكّل أيضاً النواة العقدية لكلّ الكتابيين. ولكن ما هي المشكلة هنا؟ المشكلة هنا تكمن في إدعاء منظّري الحركات الإسلامية، من جهة، أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ليست مجرد علاقة تاريخية أو موضوعية، بل إنها، قبل كل شيء، علاقة منطقية، وادعائهم، من جهة ثانية، أن هذه العلاقة خاصة بالإسلام، دون غيره من سائر الديانات. إن هذين الادعاءين، لا شك، لا يبدوان متماسكين منطقياً في ضوء افتراضنا أن النواة العقدية للمسلم لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للمسيحي، مثلاً. فإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد أكثر من علاقة تاريخية، لأنها علاقة تقررها النواة العقدية للإسلام، إذن، لأنّ النواة العقدية للمسيحية لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للإسلام، فإن الشيء نفسه يجب أن ينطبق على المسيحية، لجهة علاقتها بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. وفي هذه الحالة، يصير لا معقولاً الإدعاء أن علاقة الإسلام بهذه الأمور الدنيوية، من حيث كونها علاقة ضرورية (أي ذات طابع منطقي أو مفهومي)، هي من خصوصيات الإسلام.

بإمكاننا أن نوضّح المشكلة التي نثيرها على نحو آخر. إذا افترضنا على سبيل الجدل أنّ الله خصّ الإسلام، من دون سائر الأديان التوحيدية، ببعد سياسي أو مدني فإنّ التفسير لهذا الأمر هو إما شيء يتصل بماهية الإسلام أو شيء يتصل بظروف نشأة الإسلام. وإذا اخترنا البديل الأول، فما نلاحظه فوراً أن ماهية الإسلام هي نواته العقدية، وهي مشتركة، على الأقل، بينه وبين المسيحية. ولذلك فإنّ ما ينسحب على الإسلام، لجهة علاقته بالأمور الدنيوية المذكورة، يجب أن ينسحب أيضاً، بالمعنى نفسه، على المسيحية. وهكذا يتّضح أننا، في اختيارنا للبديل الأول، نجعل لا معقولاً الإدعاء أن الله خص

الإسلام، من دون كل الديانات التوحيديّة، ببعد سياسي أو مدني. وإذا اخترنا البديل الثاني، فإن الإدعاء الأخير لا يكون لا معقولاً، لأن ظروف نشأة الإسلام أعطته، لا شك، سمات خاصة به ويعقل أن يكون بين هذه السمات اتخاذ الإسلام بعداً سياسياً أو مدنياً. غير أنّ اختيارنا البديل الثاني يجعل لا معقولاً الإدعاء أن العلاقة بين الإسلام والسياسة والاجتماع والاقتصاد هي أكثر من علاقة تاريخية. فإذا كانت هذه العلاقة تجد أساسها في أن الإسلام نشأ في ظلّ شروط تاريخية واجتماعية من نوع معين أوجبت اتجاهه وجهة سياسية ـ مدنية، فلا يمكن أن تكون علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد علاقة منطقية أو مفهومية. ليست النواة العقدية للإسلام، بناء على البديل الثاني، هي التي تقرّر هذه العلاقة، بل الظروف الخاصّة التي أحاطت بنشأته. ويبدو أن البديلين المشار إليهما مترافعان. إذن، النتيجة الأخيرة المترتبة على ذلك وعلى ما سبق هي النتيجة القائلة إن وجود علاقة وثيقة للإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد لا يمكن أن تكون من خصوصيات الإسلام، إلّا إذا لم تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية، وكل إدعاء يتعارض مع هذه النتيجة هو إدعاء لا معقول أو غير متماسك منطقياً.

إن هناك مسألة أخرى تجعل إدعاء هؤلاء المفكرين الإسلاميين أن الإسلام وحده دين ودولة مصدراً لتناقض داخلي في موقفهم. هذه المسألة تتعلق بفهمهم للعلمانية وللعناصر المكوّنة لمفهومها. إنّنا نجد لديهم ميلاً قوياً لتوحيد العلمانية بانعدام الإيمان الديني أو لجعل انعدام هذا الإيمان، على الأقلّ، شرطاً لها. إنّ هذا يكاد يكون مشتركاً بين كل كبار مفكري الحركات الإسلامية. فيوسف القرضاوي، مثلاً، يصف العلمانية على أنها مروق من الدين[١٥]. وفي تعريف محمد مهدي شمس الدين للعلمانية، نراه يقول إنها «. . . نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية»[١٦]. إن هذا الربط بين العلمانية

و«الفلسفات المادية اللادينية» نجده أيضاً بوضوح في **سقوط العلمانية** لأنور الجندي[17] وفي **الرد على العلمانيين** لمحمد يحيى وسواهما[18].

ولكن هذه النظرة إلى العلمانية ـ وهي نظرة خاطئة في اعتقادنا ـ تتعارض منطقياً مع افتراضهم أن الإسلام وحده دين ودولة. فإذا كان الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، هو فعلاً دين ودولة، فإنّ الإسلام وحده، من بين الأديان التوحيدية، يتعارض مع الموقف العلماني، باعتبار أن الأخير يقضي على الأقل بفصل الدين ـ أي دين ـ عن الدولة. ولكن إذا كانت العلمانية، كما يهيء لنا هؤلاء المنظّرون الإسلاميون، هي وانعدام الإيمان الديني صنوان، أو إذا كان انعدام الإيمان شرطاً من شروطها، فإنّ العلمانية لا مكان لها أيضاً لا في المسيحية ولا في اليهودية ولا في أي دين آخر من أديان الموحّدين. إن نظرهم إلى العلمانية على النحو الذي رأيناه يجعل من غير المتماسك منطقياً لهم القول إن الإسلام وحده دين ودولة. فالقول الأخير يتضمن منطقياً أن الإسلام وحده ناف للعلمانية، بينما طريقة فهمهم للعلمانية تجعل من الضروري اعتبار كلّ الأديان التوحيدية أو التأليهية نافية للعلمانية. والتناقض هنا واضح ولا يمكن أن يُزال إلّا عن طريق النظر إلى الإيمان الديني التوحيدي أو التأليهي على أنه حكر على الإسلام. غير أن النظر إلى الإسلام على هذا النحو يبلغ منتهى اللامعقولية، عدا عن أنه يتعارض بصورة واضحة مع اعتراف الإسلام بوجود موحدين خارجه.

الطبيعة المنطقية لموضوع الاعتقاد الديني

لنعد الآن إلى السؤال: ما هي الطبيعة المنطقية لموضوع الاعتقاد الذي يشكل النواة العقدية للمسلم؟ إن موضوع هذا الاعتقاد، كما رأينا، هو القضية «إن الله هو الخالق الواحد الأحد لكل شيء، وأنه كلّي الحضور، وأزلي، وواجب الوجود، وكلّي القدرة، وكلّي الحرية.

ومصدر للإلزام الأخلاقي». إنّ القضية الأخيرة، لا شك، هي قضية ضرورية، لا جائزة أو ممكنة (Contingent) بمعنى أنها **إذا صدقت فإنّ صدقها ضروري**[١٩]. فلا معنى للقول هنا أنه **اتفق** أن الله هو الخالق الواحد الأحد لكل شيء، أو أنه اتفق أنه أزلي أو كلّي القدرة. إنّ أية صفة نسندها إليه هي صفة لا يمكنه امتلاكها، **إلّا إذا امتلكها بالضرورة**. وإن الله، بحكم ماهيته، ذو استقلالية أنطولوجية مطلقة ولا يخضع، بالتالي، لأي تأثيرات من خارجه. ولذلك فإنّ ما يفسر امتلاكه لأي صفة من الصفات لا يمكن أن يكون سوى كون هذه الصفة نابعة من طبيعته. وهذا ينطبق، لا شك، على صفة الأزلية، ممّا يحتّم منطقياً النظر إلى طبيعته على أنها ثابتة ثباتاً مطلقاً. ولكن ماذا يمكن أن يعني القول بثبات طبيعته على نحو مطلق سوى أنّ كل صفة من صفاته هي صفة ثابتة ثبات طبيعته؟ فما دامت صفاته تنبع من طبيعته وحدها، إذن لا يمكن أن يطرأ أي تغيير على صفاته، إلّا إذا طرأ تغيير على طبيعته. غير أنه لا يمكن أن يطرأ أي تغيير على طبيعته، وبالتالي فإنّ ما ينسحب على طبيعته ينسحب أيضاً على كل صفة من صفاته. نستنتج، إذن، أن كلّ صفة من صفاته أزليّة بالضرورة. إذن، لا يمكن أن يصدّق قولنا، مثلاً، أن الله كلّي القدرة أو قولنا أنه كلّي الخير، إلّا إذا صدق بالضرورة[٢٠].

إنّ الأمر الأخير ينطبق حتى على الوجود الإلّهي. إذا كان الله بالضرورة هو الخالق لكلّ شيء، إذن لا يمكن أن يوجد شيء بدون وجود الله. ولكن هذا يعني، كما ينبهنا وليم أولستن (Alston)، أن الله، في لغة لايبنتس (Leibniz)، موجود في كل العوالم الممكنة[٢١]. فإنه لا يمكن تصوّر أي شرط يعني توافره عدم وجود الله. فإذا كان الله هو **الخالق الأزلي لكل شيء بالضرورة**، فإنّ تصورنا لشرط يعني توافره عدم وجود الله هو تصوّر غير متماسك منطقياً. إنّه يفترض مسبقاً إمكان وجود شيء **باستقلال عن وجود الله**. ولكن كون الله هو الخالق الأزلي

لكل شيء بالضرورة يعني أنّ كل شيء «خارجه» يجد، بالضرورة، الأساس لوجوده في الله. إذن، لا يمكن تصوّر شرط يكون وجود الله بموجبه باطلاً، فلا شيء مطلقاً يمكن منطقياً أن يعطل وجود الله. هذا هو الفحوى الأساس لقول أولستن إنّ الله موجود في كل العوالم الممكنة. فلا يمكن أن يوجد أي شيء على الإطلاق، إلّا إذا وجد الله بوصفه الخالق الأزلي للعالم. إنّ هناك تعارضاً منطقياً، من منظور فكر الموحّدين، ومنهم المسلمون بالطبع، بين افتراضنا وجود شيء ما وافتراضنا في الوقت نفسه عدم وجود الله، الكائن الأزلي بالضرورة. إذن، بالنسبة إلى أيّ عالم ممكن على الإطلاق، لا يمكن إلّا أن يوجد الله في هذا العالم الممكن وجوداً أزلياً.

من الضروري تنبيه القارىء هنا إلى أن مفهوم الضرورة الذي يمكن إسناده إلى الوجود الإلّهي ليس المفهوم المنطقي، بل الأنطولوجي، للضرورة. بمعنى آخر، ما يجعل الوجود الإلّهي ضرورياً ليس كون وجوده متضمناً في ماهيته، كما هو مفترض في البرهان الأنطولوجي المشهور على وجود الله. إن ما يجعله ضرورياً يتعلق فقط بالاستقلالية الأنطولوجية المطلقة لله. إن استقلاليته الأنطولوجية المطلقة، بدورها، نابعة من كونه بالضرورة الأساس الأخير لوجود كل شيء «خارج» ذاته. إذن، ما يصح قوله ليس أن افتراض عدم وجود الله متناقض منطقياً، بل فقط أن افتراض وجود أي شيء في حين نفترض عدم وجود الله متناقض منطقياً. بمعنى آخر، ما يمكن استخراجه من مفهوم الألوهية المتضمن في التقليد الإبراهيمي هو أنه لا يمكن تصور وجود أي شيء باستقلال عن وجود الله، أو لا يمكن تصور أي شيء غير مخلوق إما على نحو مباشر أو نحو غير مباشر. كذلك لا يمكن تصور أي شروط يمكن أن يؤدي توافرها إلى إبطال وجود الله، مثلما لا يمكن تصور أي شروط كان ممكناً أن يؤدي توافرها إلى منع الله من الوجود. فإذا وجد، فإنه يستحيل منطقياً أن يوجد أي شيء يمكن أن يعطل وجوده،

وإذا لم يوجد، فإنه يستحيل منطقياً أن يكون ثمة شيء منعه عن الوجود. ولكن هذا لا يعني أن عدم وجوده مستحيل منطقياً.

لا ينتس طبعاً فهم وجود الله في كل العوالم الممكنة على أنه يعني أنه وجود ضروري بالمعنى المنطقي. وهذا يعود إلى أنه اعتبر صدق قضية في كل العوالم الممكنة شرطا ضرورياً وكافياً لاعتبار هذه القضية صادقة بالضرورة المنطقية. إلّا أن أولستن، كما أرجح، لم يعتبر هذا الشرط أكثر من شرط ضروري. ولذلك لا يمكن أن نستنتج من وجود الله في كل العوالم الممكنة أن وجوده ضروري منطقياً. ما هو ضروري منطقياً هنا هو أن وجود أي شيء على الإطلاق يفترض مسبقاً وجود الله.

على أي حال، ما هو مهم لأغراضنا هنا هو أن ما ينطبق على القضية التي تشكل النواة العقدية للمسلم هو أنها لا يمكن أن تكون صادقة إلّا إذا صدقت بالضرورة. ولكن ما هي أهمية هذه النتيجة لأغراضنا؟ إن أهميتها تكمن في أن الطبيعة المنطقية لهذه القضية لا بد أن تنتقل، بالضرورة، إلى كل ما نشتقه منطقياً منها. فالضرورة وراثية منطقياً (Logically hereditary) بمعنى أن مسلّمات أي استنباط، عندما تكون ضرورية، فإنّ ضرورتها تنتقل إلى نتيجته. هذا يعني أنه لا يمكننا أن نستنتج (بالمعنى الاستنباطي للاستنتاج) نتيجة لا تصدق بالضرورة من مسلّمات صادقة بالضرورة. إن هذا الأمر يتعلّق بطبيعة الاستدلال المنطقي. فإنّ استدلالنا، منطقياً، نتيجة ما من مقدّمات معينة لا يمكن أن يكون صحيحاً إلّا إذا كان تسليمنا بصدق المقدمات وعدم تسليمنا بصدق النتيجة أمراً متناقضاً منطقياً. إن استدلالي، مثلاً، النتيجة أنّ الحديد يتمدد بالحرارة من المقدمتين: «إن المعادن تتمدّد بالحرارة» و«الحديد معدن» هو استدلال صحيح، استنباطياً، ومعيار صحتّه هو أنّ هناك تناقضاً منطقياً بين تسليم واحدنا بصدق المقدمات وعدم تسليمه بصدق النتيجة. وعندما تتضح هذه المسألة، ما يتضح معها هو أنّ

الحالة التي تكون فيها مقدمات الاستدلال الصحيح صادقة بالضرورة هي حالة تصدق فيها المقدمات في كل العوالم الممكنة. إذن، لا يمكن أن يوجد تأويل للمقدمات تكون بموجبه كاذبة، ممّا يعني أن الشيء نفسه ينبغي أن ينطبق على النتيجة. فلو افترضنا على سبيل الجدل أن النتيجة ليست ضرورية، بل ممكنة أو جائزة، لكان هذا بمثابة افتراضنا أنه يمكن أن يوجد تأويل لها تكون بموجبه كاذبة. إذن، فإنها ليست صادقة في كل العوالم الممكنة. ولكن ما دمنا نفترض أن المقدمات صادقة في كل العوالم الممكنة، فإنّ ما يقودنا إليه الافتراض الأخير مع الافتراض السابق هو أنه يمكن أن تصدق المقدمات دون أن تصدق النتيجة، أي أن هناك عالماً ممكناً تكون فيه المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة. وهذا يعني، بدوره أنه لا تناقض في تسليم واحدنا بصدق المقدمات وعدم تسليمه بصدق النتيجة. ولكن لا شك أن هذا يتعارض مع افتراضنا الأصلي أنّ الاستدلال، موضوع كلامنا هنا، هو استدلال صحيح من الوجهة الاستنباطية. من هنا يتّضح، على أساس هذا البرهان بالخلف، أن الصدق الضروري وراثي منطقياً وأنه لا يمكننا، بالتالي، أن نستنبط قضايا غير ضرورة (جائزة أو ممكنة) من قضايا ضرورية.

الطبيعة المنطقية للمعرفة العملية

السؤال الذي لا بد من أن نتصّدى له الآن هو السؤال المتعلّق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكّل موضوعات اعتقاداتنا العملية. إن اهتمامنا بهذا النوع من القضايا يعود إلى أنّ القضايا التي تشكّل موضوعات معرفتنا لكيف ينبغي أن تنظّم حياتنا السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية ولأية غاية هي قضايا من هذا النوع. فنحن هنا معنيّون بقضايا مثل «إن اختيارنا تنظيم المجتمع اقتصادياً على الطريقة الاشتراكية هو أمر مستحسن»، و«إن قوانيننا ينبغي أن تنصّ على معاقبة

السارق بقطع يده وبنوال الذكر مثل حظّ الانثيين وبأن تجلد الزانية، . . . إلخ»، و«إن طلب الرخاء الاقتصادي ينبغي ألّا يكون على حساب المساواة الاقتصادية أو العدالة الاجتماعية»، و«إن النظام الديمقراطي هو النظام الأمثل». هذا قليل من أمثلة كثيرة عن نوع القضايا التي تهمّنا هنا والتي تخصّ كيفيّة تنظيمنا لأمورنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما ينبغي أن نسنّه من قوانين أو نتبناه من أنظمة لحياتنا وما أشبه ذلك. وإن هذا النوع من القضايا، لا شك، ذو طابع معياري. والقضايا المعيارية، في نظرنا، حتى عندما تتخذ صورة المبادىء الأساسية الشاملة في الأخلاق، هي، في أفضل حال، قضايا جائزة، لا ضرورية. بمعنى آخر، فهي إذا صدقت لا تصدق في كلّ العوالم الممكنة.

ولكن قبل الخوض في المسألة المتعلقة بالطابع الجائز للقضايا المعيارية، لنحاول، أولاً، أن نفهم أكثر ما هي المكونات الأساسية لاعتقادات من النوع الذي يتعلق بكيفية تنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. إنّ مكوناً أساسياً من مكونات اعتقادات كهذه هي القضايا التي تحدّد نوع الغايات الاجتماعية التي ينبغي أن نحققها من وراء تنظيم المجتمع على نحو معين. ومكوّن أساسي آخر هي القضايا التي تحدد نوع الوسائل التي ينبغي اللجوء إليها لتحقيق الغايات المعنية. ما نفترضه هنا هو أن تنظيم المجتمع على نحو أو آخر ينبغي أن توجّهه غايات بعيدة، وليس مجرّد غايات قريبة، أي غايات مثل تحقيق العدالة الاجتماعية أو المساواة أو السعادة العامة أو الحرية وما أشبه ذلك. فإذا اخترنا، مثلاً، أن ننظم المجتمع على الطريقة الاشتراكية أو الرأسمالية، فلن يكون ذلك لأن ملكية المجتمع لوسائل الإنتاج، كما هي الحال في النظام الاشتراكي، أو ملكية طبقة لهذه الوسائل، كما في النظام الرأسمالي، هي غاية في ذاتها. فإنّ هناك غايات أبعد منها نستهدف تحقيقها من وراء اختيارنا لهذا النظام أو

ذاك. فقد تكون الحرية هي الغاية الأبعد التي نستهدف تحقيقها والتي تخضع لها كل الغايات الأخرى. أو قد تكون الغاية الأبعد هي السعادة العامّة أو العدالة الاجتماعية أو المساواة، أو قد تكون مزيجاً من عدة غايات كالمشار إليها.

إنّ المعرفة المعيارية (معرفة الغايات) تأتي، إذن، في رأس مكونات المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع. فحتى نجيب عن السؤال: ما الذي ينبغي أن نفعله في سياق محاولتنا تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع سياسياً واجتماعياً واقتصادياً؟ فإنّه مطلوب منّا أن نعرف ما هي الغاية أو الغايات الأبعد التي يفترض أن نحقّقها أو نقترب من تحقيقها من وراء ما نختار فعله في الوضع المعطى. ولكن أن نعرف الأمر الأخير هو أن نعرف ما هي الغايات التي لها الأهمية الاجتماعية القصوى أو التي هي ذات قيمة كامنة. إذن، إن ما نحاول أن نعرفه هو الجواب عن السؤال: ما هي الغاية أو الغايات التي لها أسبقية معيارية على كل الغايات الأخرى؟ وهذا في الواقع يعني أنّ ما هو مطلوب منا هو أن نعرف أيّ الغايات هي غايات خلقية أو مسوّغة من المنظور الخلقي. فالغايات التي يمكننا أن نصفها بحق على أنها خلقية - أي مسوّغة من المنظور الخلقي - هي التي ينبغي، بالضرورة، أن نحسبها ذات أسبقية معيارية على كل الغايات الأخرى. إنّ المعرفة المعيارية، من حيث هي، إذن، معرفة خلقية في المقام الأول، تأتي في رأس مكونات المعرفة العملية.

بالإضافة إلى المعرفة المعيارية، فإنّ المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً تتضمن معرفة للوسائل القمينة بتحقيق الغايات التي اخترناها. والمعرفة الأخيرة هي من نوع المعرفة العلمية التطبيقية. بيد أنّ هذا النوع من المعرفة يستلزم امتلاك معرفة علمية نظرية، مما يجعل المعرفة التي من النوع الأخير مرتبطة على نحو غير مباشر بمعرفتنا كيفية تنظيم المجتمع. فإذا أردنا أن نعرف، مثلاً،

ما هي الوسائل المطلوبة لقيام نظام اجتماعي أكثر إنسانية وعدلاً، على افتراض أن لدينا معايير محددة تحديداً جيداً لما يشكّل مجتمعاً أكثر إنسانية وعدلاً، فإنّه ينبغي علينا، في هذه الحالة، أن نقرّر كيف ننظم المجتمع على مختلف المستويات لتحقيق الغاية التي تستوجبها هذه المعايير. ولكن لا يمكننا أن نعرف كيف ننظم المجتمع لتحقيق الغايات المرجوّة قبل أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذا المجتمع ومستوى تطوّره التاريخي والإمكانات التي يزخر بها وجوده ومدى استعداده للتغيير ولامتصاص الخضّات التي سيحدثها إدخال تعديلات من نوع معين على بناه الأساسية، وما إلى ذلك. وهذه المعرفة هي، باختصار، معرفة علمية تطبيقية. ولكن معرفة من هذا النوع غير ممكنة، بدورها، بدون معرفة علمية نظرية لطبيعة التطوّر الاجتماعي والتاريخي، بعامة، والقوانين التي تتحكّم بالسيرورات الاجتماعية التاريخية، على افتراض أنّ هناك قوانين كهذه. فكما هو واضح من تحليلنا، فإنّه لا يمكننا أن نعرف كيف نعيد تنظيم المجتمع لتحقيق غاية معطاة أو للاقتراب من تحقيقها، إلّا إذا كنّا في وضع يسمح لنا بأن نعرف أيّ نوع من المجتمعات هو هذا المجتمع، وإلى أيّ حدّ يمكن تغييره، وما هو نوع مؤسساته، وكيف يؤثر بعضها على بعض. وأن نمتلك معرفة من النوع الأخير هو أمر يستوجب مقدّماً امتلاكنا لمعرفة علمية نظرية من النوع الاجتماعي ـ التاريخي.

السؤال الذي يعنينا الآن هو السؤال المتعلّق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات معرفتنا لكيفيّة تنظيم شؤوننا السياسية والاجتماعية والاقتصادية ولأيّة غاية. هذه القضايا، كما رأينا، تنحلّ إلى نوعين أساسيين، النوع العلمي والنوع المعياري. لنأخذ أولاً القضايا التي هي من نوع علمي. إنّ الطبيعة الممكنة أو الجائزة لهذا النوع من القضايا لا تبدو موضع شكّ من قبل أحد. في الواقع، يبدو أنّ المعيار الأساسي لما إذا كانت قضية ما ذات مدلول علمي هو ما إذا

كانت هذه القضية من النوع الذي **يمكن دحضه مِن حيث المبدأ**. وهذا لا يعني فقط أنّ القضية العلمية هي من النوع الذي **يمكن تصوّر شروط مولدة** لأدلّة داحضة له، مهما كانت الأدلّة التي تدعمه بالفعل قوية، ولكن يعني أيضاً أن القضية العلمية هي من النوع الذي يمكن تصوّر شروط يكون في ظلّها كاذباً، حتى لو افترضنا صدقه أو معرفتنا لصدقه. والقول الأخير يتضمّن أمرين، وهما أنّ القضية العلمية، على افتراض أنّها صادقة، كان ممكناً لها ألّا تكون صادقة، وأنّها لو كانت كاذبة، لكان ممكناً لنا أن نعرف أنّها كذلك.

إنّ هذا التأويل للقضايا العلمية أمر لا مفرّ منه، حتى من وجهة نظر دينية. فإنّ، القضايا العلمية، في أفضل حال، هي قضايا تعبّر عن قوانين سببية. ولذلك فإنّ إسناد طبيعة ضرورية لهذه القضايا يتعارض مع النظر إلى الله على أنه كلّي القدرة. فإنّ الله، بحكم كونه كلّي القدرة بالضرورة، لا يخضع ولا يمكن أن يخضع لقوانين سببية، وبالتالي فإنه يملك أن «يعلق» هذه القوانين ساعة يشاء. ولكن لو كانت القوانين السببية ضرورية، لما كانت خاضعة للإرادة الإلهية. لا يجدي هنا أن نقول إن الله، حتى وإن كان للعلاقات السببية طابع ضروري، يظلّ هو الخالق للأسباب، وبالتالي فلولا خلقه لها لما وجدت نتائجها. فأن نفترض أنّ العلاقات السببية ذات طابع ضروري هو أن نقول إنّ النتيجة تنبع بالضرورة من طبيعة السبب. من الواضح، إذن، أنه لا يمكن الاكتفاء بجعل علل الأشياء خاضعة للإرادة الإلّهية، بل يجب أن نتخطّى هذا لنجعل **حتى العلاقة** بين هذه العلل ومعلولاتها خاضعة لهذه الإرادة، وإلّا نجعل المستقبل برمته، بعد خلق الله لعلل الأشياء، خارج إطار القدرة الإلّهية. لا مهرب، إذن، من الاستنتاج بأن القدرة الإلّهية الكلية، لأنّها تعني في ما تعني القدرة على «تعليق» أو تعطيل القوانين السببية، يستوجب الاعتقاد بوجودها منطقياً النظر إلى القوانين الطبيعية على أنها غير ضرورية. وإذا أضفنا الآن أنّ وجود الأشياء

والوقائع، كائنة ما كانت، غير ضروري، فإنّ كلّ قضية ذات مدلول علمي هي قضية غير ضرورية (جائزة)، لأنّ كل قضية من هذا النوع إما تثبت وجود شيء ما أو واقعة ما أو تثبت علاقة سببية ما.

لننتقل الآن إلى القضايا المعيارية. إنّ هذا النوع من القضايا، وإن كان لا يوجد اتفاق حول طبيعته المنطقية، كما هو الحال بالنسبة إلى القضايا العلمية، فإنّه يبدو من الصعب جداً، في نظري، تأويل هذا النوع من القضايا على أنه ضروري[٢٢]. فالحقائق المعيارية، على افتراض وجود حقائق كهذه، تعتمد على أشياء كثيرة. إنها، مثلاً، تعتمد على كون الطبيعة الإنسانية والحاجات هي ما هي، وتعتمد على الشروط الاجتماعية والتاريخية للإنسان. ولكن لا شك مطلقاً في أن الطبيعة الإنسانية والحاجات وكذلك الشروط الاجتماعية والتاريخية لوجود الإنسان ليست ضرورية أو ثابتة على نحو مطلق. فقد كان ممكناً لها أن تكون غير ما هي، وأنّه أيضاً أمر ممكن لها أن تختلف في المستقبل عمّا هي عليه الآن. وبما أن القضايا المعيارية، إذا كانت صادقة، لا تكون كذلك باستقلال عن هذه الشروط، فإنه كان ممكناً، إذن، لهذه القضايا أن تكون كاذبة، لأنه كان ممكناً لهذه الشروط أن تكون مختلفة.

إذا صحّ ما نقوله عن القضايا العلمية والمعيارية من أنها جائزة وليست ضرورية، فليس فقط من الخطأ أن نفترض، بل من غير المتماسك منطقياً أيضاً أن نفترض، أنّ هذه القضايا يمكن اشتقاقها منطقياً من القضية المكوّنة للنواة العقدية للإسلام. فالأخيرة، كما بيّنا، هي قضية ضرورية، والضرورة صفة وراثية منطقياً. وإذا كانت معرفتنا لكيفيّة تنظيم شؤوننا الدنيوية من سياسية واجتماعية واقتصادية ولأيّة غاية ترتدّ إلى مكوّنين أساسيين هما المكوّن العلمي والمكوّن المعياري، فمن غير المتماسك منطقياً أن نفترض أنّ النواة العقدية للإسلام وحدها تفرض وجود علاقة بينه وبين السياسة والاجتماع والاقتصاد.

هل يمكن اشتقاق معرفة عملية من المعرفة الدينية؟

قد يعترف واحدنا أنّ القضايا العلمية ليست ضرورية، بل وقد يعترف أيضاً أن بعض الأحكام المعيارية، مثل الأحكام التي تتعلق بما هو العقاب المناسب لجريمة من نوع معيّن، أو بكيف يجب أن يوزّع الميراث بين الذكور والإناث من الورثة، ليست ضرورية. ولكن، مع ذلك، قد يصرّ واحدنا على أن هناك عنصراً ضرورياً في معرفتنا العملية، وهو العنصر الذي تمثله المبادىء الخلقية العامة التي تُشتقّ الأحكام المعيارية الأقلّ شمولية منها ومن معرفتنا للوضع الإنساني وطبيعته وشروطه، وعملية الاشتقاق هذه تتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري، لأن من بين المقدّمات التي نشتقّ منها نتائجنا في هذه الحالة مقدّمات جائزة تتعلق بالوضع الإنساني، (بطبيعته وشروطه). وما هو متضمّن في النواة العقدية للإسلام، كما قد يدّعي واحدنا، هي هذه المبادىء الأخلاقية العامة.

إنّ اعتبار المبادىء الأخلاقية العامة ضرورية واعتبارها وحدها قابلة للاشتقاق منطقياً من القضية المكوّنة للنواة العقدية للإسلام يجنّبنا، لا شكّ، أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري، إنّما هذا ينقلنا إلى مشكلة من نوع آخر. ففي إسباغنا طابعاً ضرورياً على هذه المبادىء، فإنّنا نجعلها مستقلّة منطقياً عن الاعتقادات التي هي من نوع غير خلقي، أدينية كانت أم غير دينية. إنّ الضمان الوحيد لصدقها، على افتراض أنّها ضرورية، هو شيء يتعلق بسمات منطقية خاصة بطبيعتها، سمات تجعل عدم التسليم بها أمراً متعذراً منطقياً أو مفهومياً. وهذا، لا شكّ، يعني ليس فقط أنّها لا تجد أساسها في أي دين، بل يعني أيضاً أنّ استلهامها لغرض تنظيم أمورنا الدنيوية لا يمكن أن يكون شأناً إسلامياً أكثر منه شأناً مسيحياً أو بوذياً أو وثنياً. إنّه شأن عقلي، وبالتالي إنساني عام.

وإذا عدنا الآن إلى افتراضنا الأصلي أن القضايا التي تشكل

موضوعات المعرفة العملية، العلمية منها والمعيارية، هي قضايا جائزة، لتجنب المشكلة الأخيرة، إذن لا بد أن نعود إلى مواجهة السؤال، كيف يمكننا الآن أن نتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري؟ قد يبدو أن الطريقة لتجنبها هي أن ننظر إلى المعرفة العملية، ليس على أنها شيء نشتقه بصورة مباشرة من النواة العقدية للإسلام، بل من معرفتنا لما يأمرنا به الله، كمسلمين، ولما ينهانا عنه. وهنا نفترض، بصورة مضمرة، أنّ ما يريده منّا الله ينبع من إرادته الحرة، ولا يمكن إسباغ طابع ضروري عليه كالذي نسبغه على الماهية الإلهية. ولذلك فإننا بهذا نتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري ونحافظ، في الوقت نفسه، على خصوصية الإسلام لجهة علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. فالمسألة الأساسية هنا هي أنّ الله خصنا نحن المسلمين، من دون سوانا من الموحدين، بمهمة تنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً وقانونياً وفق قواعد معيّنة. من هنا نفهم لماذا للإسلام هذه الخصوصية الكامنة في علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. ومن الواضح أيضاً أنّ هذه الخصوصية تجد تفسيرها، بحسب وجهة النظر التي نعالجها الآن، فيما أراده منا الله كمسلمين. ولأنّ هذا الإرادة حرة بصورة تامة ولا تخضع، بالتالي، لمقولة الضرورة، فإنّ اشتقاقنا لأحكام معيارية جائزة من معرفتنا لما يريده منّا الله لا يرتكب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري.

إن الموقف الأخير، في تجنبه مشكلة اشتقاق الجائز من الضروري، يقر بصورة مضمرة باستحالة جعل علاقة الإسلام بالسياسة ضرورية. للتوضيح، لنلاحظ أولاً أن الإرادة الإلّهية، وإن كانت حرة على نحو مطلق، إلّا أنها، كما لا بد أن يتضح لنا من قيامنا بتحليل بسيط لطبيعة الألوهية، إرادة لا يمكن أن تعمل بصورة عشوائية، بل تعمل بمقتضى العقل. فالله، وإن كان كامل الحرية، إلّا أنّه، بالضرورة، لا يختار، في أية حالة من الحالات، ما تشير الاعتبارات العقلانية إلى كون

اختياره أسوأ على وجه الإجمال من عدم اختياره. وإنّه أيضاً، بالضرورة، يختار ما تشير الاعتبارات العقلانية إلى كون اختياره أفضل على وجه الإجمال من عدم اختياره. إنّ حريته التامة تعني فقط عدم خضوع أفعاله لعوامل من خارجه؛ إنّه يعمل باستقلالية مطلقة. غير أنّ هذا لا يعني أنه لا يأخذ معرفته للظروف والشروط المتوافرة في الاعتبار في ما يختاره. كذلك فإنّه لا يعني أن كل ما يختاره إنما يختاره بالضرورة، لأن ليست كل الحالات من النوع الذي تشير فيه الاعتبارات العقلانية إلى أن اختيار (أو عدم اختيار) القيام بفعل ما هو أفضل (أو أسوأ) على وجه الإجمال من عدم اختياره (أو اختياره).

إن اختيار تقييد البشر على نحو معين (أي بواسطة قواعد معينة، خلقية أو غير خلقية)، على افتراض أنه اختيار تفرضه الاعتبارات العقلانية، لا بدّ، إذن، أن يأخذ في الاعتبار ظروف البشر وشروط حياتهم وأحوال معاشهم، إلخ. وفي هذه الحالة، لا يمكن تأويل القواعد التي يختار الله تقييد البشر بواسطتها على أنّها صالحة لكلّ زمان ومكان: ينبغي أن تفهم على أنّها تعبير عن أوامر إلّهية شرطية، لا مطلقة. ولذلك فإنّها لا يمكن أن تكون جزءاً من الإسلام كعقيدة دينية، لأنّ الإسلام، كعقيدة دينية، كوني، بينما القواعد المعنية لا يمكن كونتها بحكم طبيعتها النسبية. وإذا كانت هذه القواعد هي التي تشكّل حلقة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة (بمعنى أنّ أمر الله لنا بتطبيقها هو الذي يحتّم علينا أن نتّجه كمسلمين في اتجاه إقامة دولة إسلامية)، فإنه لا علاقة ضرورية بين الإسلام والسياسة.

تعارض كونية الإسلام مع طابعه السياسي المزعوم

بإمكاننا أن نوضّح المسألة الأخيرة على نحو آخر. إنّ الإسلام، بحكم طبيعته، كوني، أي أنّ عقيدته موجّهة لكلّ الشعوب في كل الأمم وكل العصور. وهي لا ترتبط بشروط البشر الاجتماعية والتاريخية

والثقافية والجغرافية، أو أي شروط ممكنة سواها. إذن، لا عنصر يمكن اعتباره من مكونات هذه العقيدة، إلّا إذا كان قابلاً للكونة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ الدعوة لإقامة دولة إسلامية، على افتراض وجود دعوة كهذه في الإسلام، هي دعوة لتنظيم شؤوننا السياسية والمدنية بمقتضى قواعد الجزء الحياتي من الشريعة الإسلامية، ألا وهي القواعد التي يمكن اعتبارها، مجتمعة، من خصوصيات الإسلام، ممّا يشكل السبب الرئيسي لحسبان الدولة التي تقوم على هذه القواعد دولة إسلامية، لا من نوع آخر. إذن، إنّ علاقة الإسلام بالسياسة، على افتراض وجود علاقة كهذه، هي علاقة تجد تفسيرها في أنّ الإسلام يدعو إلى إقامة دولة على أساس القواعد المعنية. ولكن القواعد المعنية، لأنها نسبية اجتماعياً وتاريخياً وثقافياً، هي، بحكم طبيعتها، قواعد لا يمكن كونتها. إذن، ينبغي أن نفهم دعوة الإسلام، على افتراض وجود هذه الدعوة لإقامة دولة على أساس هذه القواعد، على أنها دعوة موجّهة للذين تسمح شروطهم الاجتماعية والتاريخية والثقافية بتطبيق القواعد المعنية. هذه الدعوة، إذن، لا يعقل أن تكون موجهة لكل الشعوب في كل الأمم وكل العصور، وبالتالي فإنّها ليست ممّا يمكن اعتباره عنصراً مكوناً للعقيدة الدينية للإسلام، لأنّ الأخيرة كونية. إنّ المشكلة التي نواجهها هنا هي كيف نوفّق بين قولنا، من جهة، بخصوصية الإسلام لجهة علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد، وقولنا، من جهة ثانية، إنّ العلاقة بين الإسلام والسياسة والاجتماع والاقتصاد هي علاقة ضرورية. فإذا كانت خصوصية الإسلام المزعومة تقوم على أنّ القواعد التي يفترض تنظيم الدولة على أساسها قواعد خاصة بالإسلام، فإنّ هذه القواعد ترتبط بالإسلام الثقافي، لا الإسلام الديني. وهنا نجد القواعد التي تنتمي إلى الجزء الحياتي من الشريعة والتي تنظم المعاملات. غير أن هذه القواعد نسبية. إذن، هنا تُحلّ مشكلة الخصوصية إنما على حساب الشقّ الآخر من الأطروحة

الأساسية للإسلاميين، أي الشقّ المتعلق بالطابع الضروري المزعوم لعلاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد.

هل يمكننا أن نحافظ على هذا الشق الآخر من أطروحة الإسلاميين دون المساس بالشقّ المتعلّق بخصوصية الإسلام؟ قد يبدو لبعضهم أنّ الطريقة للتوفيق بين شقّي الأطروحة المعنية تكمن في العودة إلى الاقتراح القاضي بجعل المبادىء العامة التي تقوم عليها أحكام الشريعة الخاصة بالمعاملات، لا هذه الأحكام بالذات، هي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين الإسلام، من جهة، والسياسة والاجتماع والاقتصاد، من جهة ثانية. فنحن نعرف من دراستنا لتاريخ الفقه الإسلامي أنّ هناك مذاهب فقهية دعت إلى جعل مبادىء عامة مثل مبدأ العمل بالمعروف والنهي عن المنكر أو مبدأ لا ضرر ولا ضرار هي الأساس لأحكام الشريعة التي تنظم المعاملات. وإذا سلّمنا الآن بما ذهب إليه أصحاب هذه المذاهب الفقهية، فبأيّ معنى يمكن لهذا أن يساهم في إضعاف تحليلنا السابق؟ الجواب، كما يبدو للوهلة الأولى، هو على النحو الآتي: قد تكون قواعد الشريعة الخاصة بالمعاملات نسبية بالمعنى الذي أوردناه، إلّا أن المبادىء العامة ليست كذلك. إنها، إذن، قابلة للكونَنة. وإذا فهمنا الآن بدعوة الإسلام لإقامة دولة إسلامية على أنها دعوة لتنظيم الدولة وفق القواعد التي تملي المبادىء العامة المعنية تبنيها في ظلّ الظروف التي نجد أنفسنا فيها، فإنّ هذه الدعوة، بحسب هذه التأويل لها، يمكن فهمها، بدون أن نزج بأنفسنا في أية مفارقات، على أنها قابلة للكوننة. وهذا، بدوره، يعني أنه يجوز النظر إلى هذه الدعوة على أنها جزء من عقيدة الإسلام الكونية.

إن الموقف الأخير لا ينجح، في نظري، في التوفيق بين شقّي أطروحة الإسلاميين. حتى نفهم لماذا، لنأخذ في البداية الشقّ المتعلق بالخصوصية. كيف، وبأي معنى، يمكن للمبادىء العامة أن تكون مبادىء إسلامية، أي خاصة بالإسلام دون سواه؟ فإذا كانت هذه

المبادىء كونية ـ وهذا ما لا مهرب من افتراضه هنا ـ فهي ليست مجرّد مبادىء تنطوي عليها ثقافة مجتمع معيّن (المجتمع الإسلامي في هذه الحالة) في ظلّ ظروف وشروط تاريخية معينة. بمعنى آخر، لا يمكن أن تكون فقط جزءاً من محتوى الإسلام الثقافي. إنّ طابعها الكوني يقود إلى واحدة من نتيجتين: إما هذه المبادىء، في واقع الأمر، مشتركة بين كل الثقافات على مختلف الشروط التاريخية التي نجد هذه الثقافات فيها وإما هي غير مشتركة بين كلّ هذه الثقافات وإنما ينبغي أن تكون مشتركة بينها جميعاً. إذا أخذنا بالبديل الأول، وهو ما يعرف في الأدبيات الفلسفية بالكونية الثقافية (Cultural Universalism)، فلا يمكننا أن نحسب هذه المبادىء خاصة بالإسلام. فإنها، من منظور البديل الأول، ليست مبادىء إسلامية أكثر منها مبادىء مسيحية او بوذية أو حتى وثنية. وإذا أخذنا بالبديل الثاني، وهو ما يعرف، في الأدبيات الفلسفية، بالنظرية الكونية الأخلاقية (Ethical Universalism) أو المذهب المطلق في الأخلاق (Ethical Absolutism)، فإن ما نفترضه، في هذه الحالة، هو أن هذه المبادىء العامة هي المبادىء الواجبة عقلاً، أي أنها المبادىء التي يفرض العقل تبنّيها من قبل جميع البشر، بغضّ النظر عن ظروفهم الزمانية والمكانية. وهذا يعني أنّ كل من يحكم عقله في الأمور لا بد أن يصل عاجلاً أو آجلاً إلى معرفة صحّة هذه المبادىء، وهذا أمر لا علاقة له بما إذا كان مسلّماً أم لم يكن. إذن، فإنّ استلهام هذه المبادىء، في تنظيمنا لشؤون حياتنا السياسية ـ المدنية، لا يمكن أن يكون شأناً إسلامياً أكثر منه شأناً مسيحياً أو شأناً هندوسياً أو بوذياً أو وثنياً أو إلحادياً. والدولة التي نقيمها على أساس القواعد المستمدة من هذه المبادىء ليست دولة إسلامية أكثر مما هي دولة مسيحية أو بوذية أو علمانية. من الواضح، إذن، أنّ المبادىء المعنية هنا لا يمكن أن تكون خاصة بالإسلام، إلّا إذا رفضنا كلاً من الكونية الثقافية والكونية الأخلاقية. ولكن هذا الرفض، بدوره، هو

بمثابة اعتراف من قبلنا بأن هذه المبادىء لا تقبل الكونية، وبالتالي فهي مبادىء نسبية، ثقافياً وأخلاقياً. وهكذا فلا مهرب هنا من التضحية بالشقّ الآخر من أطروحة الإسلاميين الذي يقضي بالنظر إلى علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد على أنها علاقة ضرورية.

إنَّ المفكرين الإسلاميين مواجهون، إذن، بإحراج منطقي حاد، إمّا الدعوة لإقامة دولة إسلامية هي دعوة لإقامة الدولة على أساس مبادىء خلقية عامة مستقلة عن الظروف الثقافية للبشر أو هي دعوة لإقامة الدولة على أساس مبادىء مستمدة من الإسلام الثقافي. إذا اخترنا البديل الأول، إذن، لأنّ المبادىء الخلقية العامة ليست من خصوصيات الإسلام، فإن الدولة التي تنظم على أساسها لا يمكن اعتبارها، لهذا السبب وحده، ذات خصوصية إسلامية. وإذا اخترنا البديل الثاني، إذن، لأن المبادىء في هذه الحالة هي من خصوصيات الإسلام، فإنّ الدعوة لتنظيم الدولة على أساسها لا تقبل الكونية. وإذا لم تكن تقبل الكونية، فإنها ليست دعوة في صلب العقيدة الإسلامية، لأنّ الأخيرة كونية. إذن، إما دعوة الإسلام لإقامة دولة ليست بالضرورة دعوة لإقامة دولة ذات خصوصية إسلامية، أو هي ليست دعوة في صلب العقيدة الإسلامية.

قد يقترح بعضهم، لتجنّب الإحراج الأخير، أنّه يجب أن ننظر إلى شقّ أطروحة الإسلاميين المتعلق بالخصوصية على أنه يردّ الخصوصية المعنية ليس إلى طبيعة القواعد أو المبادىء التي ينبغي إقامة الدولة عليها، بل إلى كون الله أمر المسلم، من دون سواه من العباد، بتطبيق هذه القواعد أو المبادىء على المستوى السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي. قد تكون الأخيرة مشتركة بين كلّ البشر وليست خاصة بالإسلام، إنما ما ينبغي أن نقوله، بناء على الاقتراح الحالي، هو أنّ الله اختص المسلمين وحدهم بمهمة تنظيم شؤون حياتهم السياسية - المدنية على النحو الذي يتلاءم مع مستلزمات هذه القواعد أو المبادىء.

من الطبيعي أن نتساءل هنا لماذا اختصّ الله المسلمين وحدهم بالمهمة الأخيرة. فإنّ اختيارهم للقيام بهذه المهمة لا يمكن أن يكون شأناً عشوائياً، بل لا بدّ أن يجد تفسيره إمّا في عوامل ذاتية أو في عوامل موضوعية أو في مزيج من هذين النوعين من العوامل. بصورة أكثر تحديداً، ما قد يفسر اختيارهم لهذه المهمة هو أنهم أكثر كفاية على تحقيقها بسبب مزاياهم الذاتية (أي أنهم، مثلاً، أكثر فهماً للقواعد التي يفترض إقامة الدولة عليها ولمستلزماتها ولكيفية تطبيقها). أو ما قد يفسر اختيارهم لهذه المهمة هو شيء يتّصل بنوع الظروف الموضوعية التي أحاطت بالمجتمع الإسلامي في بداية تكوّنه وأوجبت أن يكون تطبيق القواعد المعنية من نصيب المسلمين، لا سواهم. أو قد نجد هذا التفسير في نوع ظروفهم الموضوعية إضافة إلى مزاياهم الذاتية التي تجعلهم أكثر كفاية من سواهم على القيام بالمهمة المذكورة. ولكن من الواضح أنه كائناً ما كان البديل الذي نلجأ إليه هنا لتفسير إيكال الله إلى المسلمين وحدهم القيام بالمهمة المعنية، فإنّ العوامل التي تشكّل مادّة التفسير جائزة وليست ضرورية. فالمزايا الذاتية المشار إليها أو سواها ليست أزلية ومستقلة عن الشروط الزمانية والمكانية. فإذا كان للمجتمع من مزاياه الذاتية ما يجعله أكفى من المجتمعات الأخرى للقيام بمهمة معينة، فإنّ هذا لا يشكّل واقعة ضرورية. وإنّ ما ينطبق على المجتمع المعني في ظل ظروف معينة قد لا ينطبق عليه في ظل سواها، وما يميّزه الآن من مزايا قد يفقده في وقت لاحق. وواضح أيضاً أن ما ينطبق على العوامل الذاتية ينطبق على العوامل الموضوعية. الشروط الموضوعية متغيّرة، لا شك، ولذلك فإنّ المهمات التي توجب هذه الشروط قيام جماعة ما بها هي مهمات عابرة تنتهي بزوال هذه الشروط. وما ينطبق على العوامل الذاتية والموضوعية، منفردة، لجهة كونها جائزة، لا ضرورية، ينطبق عليها أيضاً مجتمعة. من هنا يتّضح أنه كائناً ما كان البديل الذي نلجأ إليه للتفسير، في السياق الحالي، فإنّ

ما ننجح بتحقيقه، في أفضل حال، هو الحفاظ على الشقّ المتعلق بالخصوصية من شقَّيْ أطروحة الإسلاميين. غير أن الثمن لهذا النجاح هو التخلّي عن الشقّ الآخر لهذه الأطروحة الذي يقضي بجعل علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد علاقة ضرورية. فممّا لا شكّ فيه، في ضوء تحليلنا الأخير، أنّه لا يمكننا أن نقول، بناء على الاقتراح الحالي الذي يشكّل مدار نقاشنا، إنّ الله أوكل إلى المسلمين، دون سواهم، مهمة إقامة دولتهم وفق قواعد معيّنة، بغضّ النظر عن الظروف الزمانية والمكانية التي يجدون أنفسهم فيها. إنّ علاقة الإسلام بالسياسة، إذن، بناء على الاقتراح الحالي، هي علاقة توجبها ظروف زمانية ومكانية من نوع معين، ولا يمكن فهمها على أنها علاقة ضرورية.

اسبقية الأخلاق على الدين

ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل أنّ بإمكان المفكّرين الإسلاميين تجنّب الصعوبات التي أثرناها، فهل فرغت جعبتنا؟ الجواب هو بالنفي. تبقى هناك صعوبة أخرى ذات طابع إبستمولوجي، ألا وهي الصعوبة النابعة من أسبقية الأخلاق على الدين. إنّ هذه الأسبقية هي، في المقام الأول، أسبقية إبستمولوجية بمعنى أن معرفتنا لما هو خير أو شر، حقّ أو باطل، جميل أو قبيح، واجب أو غير واجب، تجد أساسها في مبادىء أو معايير مستقلّة منطقياً عن المعرفة الدينية[٢٣]. وهذا يعود، كما سنبيّن بشيء من التفصيل في الفصل المقبل، إلى كون المعرفة الدينية تفترض مسبقاً المعرفة الخلقية. وإذا صحّ ما نقوله بخصوص أسبقية الأخلاق ابستمولوجياً على الدين، فإنّ معرفتنا لما ينبغي أن نفعله على مستوى تنظيم شؤوننا السياسية ـ المدنية، على افتراض أنها تجد أساسها الأخير في المبادىء الخلقية العامة، كما يصرّ الإسلاميون أنفسهم، فإن معرفتنا هذه مستقلّة منطقياً عن المعرفة

الدينية. ولكن هذا يعني، على وجه التجديد، أنّ معرفتنا لما ينبغي أن نفعله على المستوى السياسي - المدني، أي لما ينبغي أن نختاره نظاماً لحياتنا السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية، هي معرفة مستقلة منطقياً عن القضية المكوّنة للماهية العقدية للإسلام، لأنّ القضية الأخيرة وما يترتّب عليها منطقياً من نتائج هي ما يشكّل موضوعات المعرفة الدينية للمسلم. إنّ الأسبقية الابستمولوجية للأخلاق على الدين هي، إذن، في أساس الاستقلالية المنطقية للمعرفة العملية المطلوبة على المستوى السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي عن المعرفة الدينية، وبالتالي عن معرفتنا للقضايا المكوّنة للنواة العقدية للإسلام وما يترتب على هذه القضايا. وهي، لهذا السبب بالذات، الأساس لنفي أطروحة الإسلاميين في شقّيها. إنّها، لا شك، الأساس لنفي الشقّ المتعلّق بالخصوصية. فالاستقلالية المنطقية لهذه المعرفة العملية عن المعرفة الدينية تعني أنها ليست شأناً خاصاً بالإسلام أكثر منها شأناً خاصاً بالمسيحية أو البوذية. إنّها بهذا تصبح شأناً غير ديني وبالتالي فلا يعقل أن تكون من خصوصيات أي دين من الأديان. ولكن إذا اعترفنا أنّها شأن غير ديني، فإنّ هذا بمثابة اعترافنا أنّها لا ترتبط، بالضرورة، بالنواة العقدية للإسلام. وهكذا يتّضح أنّ الأساس لنفي الشقّ المتعلّق بالخصوصية في أطروحة الإسلاميين هو أيضاً الأساس لنفي الشقّ الآخر الذي يقضي بالربط على نحو ضروري بين الدين والدولة في الإسلام.

هوامش الفصل الخامس

(١) انظر، راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث**، (الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٩٠.

(٢) أدونيس، «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران»، **مواقف**، العدد ٣٤ (١٩٧٩)، ص ١٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٢ وص ١٥٨.

(٤) راشد الغنوشي وحسن الترابي، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٥) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة، دار الشباب) ص ٢٨٣.

(٦) علي التميمي، «الضياع بين التقريب والتخريب»، **منبر الحوار**، العدد ٩، السنة الثالثة (ربيع ١٩٨٨)، ص ١٤٢.

(٧) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، (دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٤). ص ١١٢. إنّ هذه الفكرة تتكرر بشكل بارز في كتابه، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**.

(٨) انظر: محمد أحمد خلف الله، «**الصحوة الإسلامية في مصر**»، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٦٩.

(٩) أنور الجندي، **الإسلام والدعوات الهدّامة**، (بيروت، ١٩٧٤) ص ص ٢٧١ - ٢٩٣.

(١٠) انظر: محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، (القاهرة: دار الشروق ١٩٨٦)، ص ٣٥. يقول محمد عمارة هنا: «فالقرآن الكريم، الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة - كواجب ديني - قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا «دولة الإسلام».

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٢) أنظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨)، ومحمد أحمد خلف الله، «النص والاجتهاد والحكم في الإسلام»، **مجلة**

العربي الكويتية، عدد ٣٠٧، (رمضان ١٤٠٤ هـ). انظر أيضاً: محمد أحمد خلف الله، «الإسلام وعلمانية الدولة»، **مجلة الطليعة العربية**، العدد ١٢٩، (١٩٨٥).

(١٣) عالجنا بعض هذه المسائل في أمكنة أخرى. أنظر: **Adel Daher**, «God and Factual Necessity», **Religious studies** (1970). pp. 23-39; «The Coherence of God-Talk», **Religious studies** (1975), pp. 445-462.

(١٤) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في أمكنة أخرى. انظر: عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في **الإسلام والحداثة**، (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠).

Adel Daher, «Philosophy VS. Islamic Fundamentalism», **Al-Nadwah**, vol. 2, no. 1 1990.

(١٥) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، مرجع سابق، ص ١١٢.

(١٦) محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، ط ٢، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٧.

(١٧) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، ط ١، (دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ص ١٠٧.

(١٨) محمد يحيى، **ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين**، ط ٢، (دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ١٣.

(١٩) عالجنا الطابع الضروري لهذه القضية في عدة دراسات في العربية والإنكليزية، من أهمها:

عادل ضاهر، «الضرورة الأنطولوجية»، مجلة الباحث، ١٩٨١، «الوجود الإلّهي والضرورة المنطقية»، مجلة الباحث، ١٩٨٣.

Adel Daher, «Divine Existence and Conceptual Necessity», **Philosophical studies**, 1991.

(٢٠) انظر حول هذه المسألة: **Richard** Swinburne (Oxford, 1977), pp. 254-280.

(٢١) **William** Alston, **Divine Nature and Human Language**, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), pp. 197-198.

(٢٢) عالجنا الطابع الضروري المزعوم للقضايا الأخلاقية بوصفها قضايا معيارية في: عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل، (دار الشروق ١٩٩٠)، ص ص ٢٥٧ ـ ٢٨٠.

(٢٣) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في المرجع السابق، الفصل السابع.

العجز المزعوم للعقل العملي ومعرفة الله

تمهيد

إن القول بأسبقية الأخلاق، إبستمولوجياً، على الدين لا يقوض فقط أطروحة الإسلاميين القاضية بالربط على نحو ضروري بين الإسلام والسياسة، بل إنه يقوض أيضاً أطروحة أساسية ثانية من أطروحاتهم. تتعلق هذه الأطروحة بافتراضهم أن الإنسان قادر على معرفة الله، ليس فقط عن طريق الوحي، بل وعن طريق العقل أيضاً، ولكنه غير قادر، بدون توجيه إلّهي، على تدبر شؤون دنياه ومعرفة كيفية تنظيم حياته السياسية ولأية غاية. إذا سلمنا بأسبقية الأخلاق، من الوجهة الإبستمولوجية، على الدين، فإن هذا يجعل الافتراض الأخير شديد اللامعقولية، بل متناقضاً على نحو صارخ. فهذا الافتراض، في جعله معرفة الإنسان لكيفية تنظيم شؤون دنياه غير ممكنة بدون توجيه إلّهي، يشكل قلباً للأمور، لأن ذلك الجانب من المعرفة الأخيرة، الذي يفترض ألا يكون متاحاً لنا بدون توجيه إلّهي، هو، كما سنوضح، الجانب الأخلاقي على وجه الخصوص. ولكن إذا كانت المعرفة الأخلاقية، كما سنبين، في أساس المعرفة الدينية، إذن لا يمكننا أن نعرف أن الله هو الذي يوجهنا في اتجاه تبنّي طريقة معينة لتنظيم شؤون دنيانا إلّا إذا كنا نعرف بصورة مستقلة أن هذا الاتجاه هو الاتجاه

الصحيح أو المعقول من الوجهة الأخلاقية. من هنا يتضح أن اعتماد المعرفة الدينية على المعرفة الأخلاقية يجعل افتراضهم متناقضاً. فالشق الأول من هذا الافتراض هو أن الإنسان قادر على أن يعرف الله، مما يعني أنه قادر على الحصول على معرفة أخلاقية باستقلال عن المعرفة الدينية. ولكن الشق الثاني من افتراضهم المتعلق بعدم قدرة الإنسان على معرفة كيفية تنظيم شؤون دنياه بدون توجيه إلّهي يشكل تراجعاً واضحاً عن الشق الأول، إذ يجعل المعرفة الأخلاقية مستمدة من المعرفة الدينية.

عدا عن التناقض الظاهر في الافتراض المعني، فهو يواجه مشكلتين أساسيتين لا بد من تناولهما. المشكلة الأولى تتعلق بكون الصعوبات التي تواجه العقل العملي في محاولته حل قضايا الإنسان السياسية، والاجتماعية، وغير ذلك هي لا شيء إزاء الصعوبات التي تواجه العقل النظري في محاولته تحقيق معرفة لما يقع وراء عالم الظواهر - معرفة من النوع الميتافيزيقي أو اللاهوتي. قد لا يذهب واحدنا إلى الحد الذي ذهب إليه كنط واعتبار المعرفة الميتافيزيقية أو اللاهوتية مستحيلة من حيث المبدأ. ولكن لا بد من الاعتراف أنها أبعد منالاً بكثير من المعرفة العملية. من هنا يتضح، كما سنبين بالتفصيل، الطابع اللامعقول لجعل المعرفة العملية منوطة بالمعرفة الدينية، إذ بذلك نجعلها أبعد منالاً مما لو حاولنا إقامتها على اعتبارات مستقلة عن المعرفة الدينية.

والمشكلة الثانية تتعلق بكون العقل، كما بينا في القسم الأول من هذا الكتاب، ذو وظيفة معيارية. ليس العقل العملي، كما رأينا، صالحاً فقط لتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، بل إنه صالح أيضاً لتقرير الغايات التي ينبغي تحقيقها. وإذا صح هذا، إذن ما يصدق، من وجهة نظر دينية، هو أن الله هو الذي زود العقل بوظيفته المعيارية. ولكن ليس من المعقول أن يزوده بهذه الوظيفة ليعود

فيعطلها بفرضه على البشر التقيد بقواعد أو مبادىء جاهزة لا محيد لهم عنها، وكأن العقل المعياري الذي زودهم به ليست وظيفته الجوهرية إيجاد القواعد أو المبادىء القمينة بتنظيم شؤون دنياهم وحل مشكلاتهم العملية على نحو مستقل.

ماذا يعني القول بعجز الإنسان عن تدبر شؤون دنياه؟

الافتراض بأن الإنسان عاجز عن تدبر شؤون دنياه بدون توجيه إلّهي يكاد يكون مشتركاً بين كل منظّري ما صار يعرف بـ«الصحوة الإسلامية» فإن إدعاء سيد قطب في كتابه **الإسلام ومشكلات الحضارة** أن العودة إلى الإسلام، أي المنهج الرباني، هو الحلّ لمشكلات الإنسان، لأن الإنسان، مهما بلغ من العلم والفهم، يظل عاجزاً عن أن يعرف كيف ينظّم حياته وما هو النظام الأفضل له، إنّ ادعاءه هذا يعكس إلى حد كبير فكر الإسلاميين، بعامّة[1]. إنّ محمد أحمد خلف الله الذي بذل مجهوداً كبيراً في دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة يشاطرنا هذا الرأي، إذ يقول «ولعل أهمّ الأفكار التي تلاقت عندها الجماعات كلّها هي فكرة العدالة الإلّهية وفكرة عجز الإنسان عن وضع النظم التي يكتب لها الاستمرار والبقاء عند ممارسة الحياة على أساس منها، وأنّ القادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى ومن هنا كان لا بدّ من أن يمارس الإنسان حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلّهي»[2].

ليس واضحاً من كتابات المفكرين الإسلاميين كيف يفهمون تماماً عجز الإنسان عن وضع النظم الصالحة لحياته. هل هو عجز نظري أم مجرد عجز عملي أم عجز تفرضه نواقص ثابتة في الطبيعة البشرية؟ ما هو مرجح هو أنهم لا يفهمونه على أنه عجز عملي. فالعجز العملي ناشىء عن موانع ذاتية أو موضوعية يمكن إزالتها من حيث المبدأ. عجزنا، مثلاً، عن إرسال إنسان إلى زحل هو عجز من هذا النوع. إنّ

التكنولوجيا الحاضرة لا تسمح بعد بتحقيق هذا الأمر، ولكن لا شيء يمنع من حيث المبدأ أن نطوّر هذه التكنولوجيا إلى الحدّ الذي يجعلنا قادرين على إرسال إنسان إلى زحل، مثلما أرسلنا إنساناً إلى القمر. العجز العملي، إذن، ناتج عن عوامل يمكن التغلّب عليها، ولذلك فهو عجز نسبي. ولكن ما يبدو أنه ينطبق على عجز الإنسان عن وضع النظم الصالحة لحياته، من منظور المفكرين الإسلاميين، هو أنه عجز دائم. إنّ مطالبتهم الإنسان أن يمارس «حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلّهي» ليست مرتبطة بظروف الإنسان وأحوال حياته وشروط ثقافته. بمعنى آخر، فإنهم لا يدعون الإنسان إلى العودة إلى المنهج الرباني لأنّ هذا هو ما تفرضه ظروفه الحالية، بل إن ما يفترضونه هو أنّ هذه العودة إلى المنهج الرباني هي العمل الصحيح، **بغضّ النظر عن الظروف** التي يجد الإنسان نفسه فيها. إنّ الله، وليس الإنسان، هو القادر على وضع النظم الصالحة لحياة الإنسان. وبمجرد أن نفهم المسألة على النحو الأخير، يتّضح لنا أن القدرة على معرفة ما هو صالح وغير صالح من أنظمة لحياة الإنسان هي لله وحده وأنّ عجز الإنسان، بالتالي، عن أن يعرف ما هو صالح أو غير صالح منها هو عجز لا يرتبط بظروفه، بل بأمور أخرى ثابتة.

ولكن يبقى غير واضح هنا ما إذا كان هذا العجز يرتبط بطبيعة الإنسان أم أنه عجز نظري. إذا أخذنا طبعاً بالتأويل الذي تكون المعرفة العملية بمقتضاه معرفة تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية ـ وهو التأويل الذي تفرضه أطروحتهم القاضية بفهم علاقة الإسلام بالسياسة على أنها علاقة منطقية أو مفهومية ـ فإنّ ما يتبع من هذا هو أنّ العجز المعني هو عجز نظري. ما يعنيه هذا هو أن الإنسان، بالضرورة المنطقية، وليس لأسباب تتعلق بظروفه المتغيرة، أو حتى بعناصر ثابتة في وجوده، غير قادر، بدون العودة إلى الله، على أن يعرف ما الذي عليه أن يختاره من نظم لحياته. هنا ما علينا أن نفترضه هو أن تعذّر

حصول الإنسان على معرفة عملية أو معرفة معيارية، إلّا إذا اشتقَّ هذه المعرفة من مسلّمات دينية، هو أمر تفرضه الطبيعة المنطقية للمعرفة السابقة، وليس الطبيعة البشرية وما يعتورها من نواقص.

على أنّ هناك تأويلاً آخر لوجهة نظرهم يقضي بأن يكون عجز الإنسان عن معرفة ما الذي يختاره من نُظم لحياته مجرّد عجز طبيعي. المقصود بالعجز الطبيعي هنا ذلك العجز الذي تفرضه الطبيعة البشرية، وليس ظروف الإنسان، المتغيّرة، من جهة، أو طبيعة المعرفة العملية، من جهة ثانية. إن الإنسان بمعنى آخر، عاجز عن معرفة ما الذي عليه أن يختارهَ من نُظم لحياته لأسباب (نواقص) تتعلّق بالطبيعة البشرية ذاتها. وهنا نفترض أن العجز المعني عجز دائم لأنه يجد تفسيره في عناصر هي من مكونات الطبيعة البشرية الثابتة. إنّ هناك موانع تفرضها الطبيعة البشرية الثابتة تحول دون وصول الإنسان، بمفرده، إلى قرارات صحيحة بخصوص ما الذي ينبغي اختياره من نظم لحياته.

لا أهمية لأغراضنا هنا لما إذا كان علينا أن نفهم هذا العجز المزعوم للإنسان على أنه عجز نظري أو مجرد عجز طبيعي. المهمّ هي التنائج المترتبة على افتراض هذا العجز، فما هي أهمّ هذه النتائج؟

حتى نفهم كيف نجيب عن هذا السؤال، لنعد إلى ما قلناه في مكان آخر من هذه الدراسة عن مكوّنات المعرفة العملية، أي المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون دنيانا السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية. رأينا أنّ هناك مكوّنين أساسيين للمعرفة الأخيرة، المكوّن العلمي والمكوّن المعياري. ولذلك فإن إدّعاء المفكرين الإسلاميين أنّ الإنسان عاجز عن معرفة كيفية تنظيم شؤون دنياه بدون توجيه إلّهي يعني أمراً من أمور ثلاثة: إمّا هو عاجز فقط عن أن يعرف ما هي الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معينة، أو هو عاجز فقط عن معرفة الغايات التي ينبغي تحقيقها، أو عاجز عن معرفة الوسائل والغايات معاً. غير أنّ ما هو مرجّح هنا هو أنّ البديل الأول ليس البديل الذي يقبض على الفحوى الأساس

لوجهة نظرهم. فإنّهم في جعلهم المبادىء الخلقية الأساسية مستمدة من الدين، كما حاولنا أن نبيّن سابقاً، يظهرون، لا شك، أن البديل الثاني أو الثالث هو البديل الذي يقبض على الفحوى الأساس لموقفهم.

إنّ البديل الثاني هو الأقرب إلى وجهة نظرهم، أو ربّما الأصحّ القول إنه الأقرب إلى وجهة نظر أكثريتهم. فقد نجد بينهم من يذهب إلى حدّ الاعتقاد أنّ معرفة الوسائل أيضاً ليست متاحة للإنسان. وهذا، لا شكّ، متضمن في إدّعاء بعضهم أنّ هناك علم اقتصاد إسلامياً وعلم اجتماع إسلامياً وعلم نفس إسلامياً وما أشبه ذلك، وأن العلوم الاجتماعية لا تستقيم إلّا بتزويدها بأساس إسلامي. وما دامت المعرفة العلمية (معرفة الوسائل) المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية هي المعرفة التي يفترض أن تزوّدنا بها العلوم الاجتماعية، فإن البديل الثالث يصبح، بالنسبة إلى هؤلاء، البديل الذي يعبّر تماماً عن وجهة نظرهم.

المهمّ لأغراضنا أنهم جميعهم يفهمون عجز الإنسان على أنه، على الأقل، عجزه عن معرفة الغايات التي ينبغي اختيارها. وإذا أخذنا في الاعتبار الآن أنّ معرفة الغايات (المعرفة المعيارية) هي في نهاية التحليل معرفة خلقية، أي معرفة لما ينبغي خلقياً أن نختاره من غايات، فإنّ عجز الإنسان المزعوم هنا هو عجزه عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلّهي. هذا لا يعني طبعاً أنّ الأخلاق لم يكن لها وجود قبل الإسلام أو قبل الديانات التوحيدية أو قبل هبوط الوحي على من اصطفاهم الله من البشر لتبليغ رسالته إلينا. إنّ المسألة التي يثيرها إدّعاء المفكرين الإسلاميين أنّ الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلّهي ليست شيئاً يرتبط فقط بافتراض وجود أسبقية تاريخية للدين (الوحي على وجه التحديد) على الأخلاق. فالأخلاق كقواعد منظمة للسلوك وللعلاقات بين البشر وكمعايير لتقييم الأفعال والاختيارات وجدت منذ أن وجد البشر، ولا أحد يدّعي خلاف ذلك.

ولكن أن نقول إنّ الأخلاق وجدت منذ أن وجد البشر، وأن نعطيها، بالتالي، الأسبقية، تاريخياً، على الوحي، لا يؤثر لا من قريب ولا من بعيد على إدّعاء المفكرين الإسلاميين. إنّ القضية الأساسية، بالنسبة إلى هؤلاء، هي القضية المتعلقة بوجود قواعد خلقية صحيحة وبمعرفة البشر لما هي هذه القواعد الصحيحة، وليست قضية متعلقة بمجرد وجود قواعد خلقية أو وجود أخلاق. بمعنى آخر، لا يجوز الخلط هنا بين القول بوجود أخلاق، وبالتالي وجود قواعد خلقية والقول بوجود أخلاق صحيحة. كذلك لا يجوز الخلط بين القول بوجود أخلاق صحيحة والقول بوجود معرفة أخلاقية. فمن جهة، فإنّ وجود قواعد من النوع الأخلاقي لا يعني، بالضرورة، أنّ هذه القواعد صحيحة، وإلّا لكان علينا أن نعتبر القواعد الأخلاقية السائدة في ثقافة ما صحيحة مثلما هي صحيحة القواعد الأخلاقية السائدة في ثقافة سواها، على الرغم من أن ما تبيحه (أو لا تبيحه) قواعد الثقافة الأولى قد لا تبيحه (أو تبيحه) قواعد الثقافة الثانية. والكلام الأخير، لا شك، مخالف للعقل. ومن جهة ثانية، فإنّ كون القواعد الخلقية (أو بعضها) السائدة في ثقافة معيّنة هي قواعد صحيحة لا يعني، بالضرورة، أنّ أهل هذه الثقافة يعرفون أنها صحيحة. إذن، إنّ المسألة الأساسية التي ينطوي عليها إدعاء المفكرين الإسلاميين هي أنّ أسبقية الإسلام على الأخلاق هي أسبقية منطقية، أسبقية ابستمولوجية على وجه الخصوص. إنّ الإنسان ليس في الوضع المعرفي (epistemic) المناسب لتقرير ما الذي ينبغي اختياره، على المستوى الأخلاقي، بدون الاسترشاد بالأوامر والنواهي الإلّهية. إنّ المعرفة الدينية التي يزوّدنا بها دين كالإسلام، على وجه التحديد، هي **الأساس الأخير** للمعرفة الأخلاقية.

تناقض أطروحة الإسلاميين

إنّ ما تعبّر عنه القضية الأخيرة يتعارض منطقياً، في نظرنا، مع

افتراض المفكرين الإسلاميين أنّ الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الله. (لا يجوز طبعاً أن يُفهم بالافتراض الأخير أنّ الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الذات الإلّهية معرفة كاملة أو على النفاذ إلى الماهية الإلهية). فلا يوجد بينهم من لا يجد في التعالي الإلّهي (Divine transcendance) سبباً كافياً لاحتجاب الذات أو الماهية الإلّهية عن الإنسان. ولكن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الله بمعنى أنه قادر، على الأقل، على أن يعرف وجود الله وعلى أن يعرف أن بعض الأوامر والنواهي هي أوامر ونواه صادرة عنه هو بالذات. إنّ معرفة من النوع الأخير لا تستوجب امتلاك الإنسان للقدرة على النفاذ إلى الماهية الإلّهية والإحاطة بخفاياها ولا تناهيها. ولكنها، كما سنحاول أن نبيّن بالتفصيل بعد حين، تستوجب امتلاك الإنسان للقدرة على التمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح، بين ما هو واجب وغير واجب، مستحسن وغير مستحسن من المنظور الأخلاقي. بمعنى آخر، إنّ ما سنحاول تبيانه في هذا الجزء من دراستنا هو أنّ معرفة الإنسان لحقيقة وجود الله هي، جزئياً، معرفة مجذّرة في المعرفة الخلقية، ممّا يجعل الأخيرة ذات أسبقية منطقية على المعرفة الدينية. إنّ الفحوى الأساس لأطروحتنا هو أنّ امتلاك الإنسان للقدرة على معرفة حقيقة وجود الله يفترض مسبقاً امتلاك الإنسان للقدرة على الحصول على معرفة خلقية. وإذا صحّ هذا، إذن، يصبح أمراً لا معقولاً، بل لا متماسكاً منطقياً، افتراضُ المفكرين الإسلاميين، من جهة، أنّ الإنسان عاجز عن معرفة ما هي النظم الصالحة لحياته بدون توجيه إلّهي وافتراضهم، من جهة ثانية، أنّ الإنسان يمتلك القدرة على معرفة حقيقة وجود الله. إن الافتراض الأول، كما أوضحنا، يعني، على الأقل، أن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة أخلاقية بدون توجيه إلّهي. والافتراض الثاني، كما سنبيّن، يعني أن للأخلاق أسبقية ابستمولوجية على معرفة حقيقة وجود الله، وبالتالي على معرفتنا أن توجيهاً ما هو توجيه إلهي. وهذا

ما يضعنا وجهاً لوجه أمام هذه المفارقة الحادّة: الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلّهي وعاجز عن أن يعرف أن توجيهاً ما هو توجيه إلّهي بدون معرفة خلقية، ممّا يعني أن المعرفة الخلقية سابقة وليست سابقة في آن واحد على معرفتنا أن توجيهاً ما هو توجيه إلّهي.

الأسبقية الإبستمولوجية للأخلاق على الدين

لنركّز، إذن، الآن على السؤال: ما الذي يعطي للأخلاق أسبقية إبستمولوجية على معرفة حقيقة وجود الله؟ هنا لا بدّ من العودة إلى النواة العقدية للإسلام التي تتلخّص في الاعتقاد بأنّ الله هو الخالق الصمد لكل شيء، وأنه كلّي الحضور، وواجب الوجود، وكلّي المعرفة، وكلّي القدرة، وكلّي الخير، ومصدر للإلزام الأخلاقي، إلخ. من الواضح أن الاعتقاد الأخير يسند إلى الله، في ما يسند من صفات، صفة خلقية، ألا وهي صفة الخير الكلي. والأمر الثاني الذي نلاحظه هنا وله أهميته أنّ هذه الصفة، وإن كانت ليست مستقلة منطقياً عن صفات أخرى نسندها إلى الله كصفة المعرفة الكلية والقدرة الكلية والحرية الكاملة، إلّا أنها لا يمكن اشتقاقها بصورة تامة من هذه الصفات الأخرى. بمعنى آخر، إنّ الصفات الأخرى التي ذكرناها وصفات سواها قد تكون ضرورية لامتلاك صفة الخير الكلي، ولكنها ليست بأيّ حال من الأحوال كافية. إنّها ضرورية، لا شك، لأنّ كون كائن كلّي الخير يعني، على الأقل، أنه لن يفعل ما تملي عدم فعله الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. غير أنّ معرفة ما تمليه الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة في وضع ما لا تعني القدرة على تنفيذ ما تمليه. إذن، ينبغي أن يكون هذا الكائن كلي المعرفة وكلي القدرة لضمان معرفته في كل الحالات ما هي الاعتبارات الصحيحة من المنظور الخلقي ولضمان قيامه في كل الحالات بالأفعال التي تستوجبها هذه

الاعتبارات. وواضح أيضاً أنّ هذا الكائن ينبغي أن يكون كامل الحرية، أي لا يخضع لأي تأثيرات خارجية ولا حتى للقوانين السببية، وإلّا فلا يكون ثمة معنى لافتراضنا أنه كلي الخير ولا يفعل، بالتالي، ما يتعارض مع مستلزمات الاعتبارات الخلقية الصحيحة. ولكن من الواضح أنه لا يكفي أن تجتمع الصفات المذكورة في كائن حتى نعتبره كلي الخير. فقد تجتمع كل هذه الصفات في كائن ما دون أن تكون هناك معايير موضوعية لما هو خير أو شر، وبالتالي دون أن تكون هناك معايير موضوعية لما يشكل اعتبارات خلقية صحيحة ولما لا يشكل اعتبارات من هذا النوع. وفي هذه الحالة لا يكون ثمة معنى لتطبيق مفهوم الاعتبار الخلقي الصحيح ولا لقولنا إن الكائن، الذي افترضنا أن الصفات المذكورة اجتمعت فيه، هو كائن لا يفعل عكس ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. وما يعنيه هذا في نهاية التحليل هو أنّ اجتماع صفات كالمذكورة في كائن ما لا يعني وحده أن هذا الكائن كلي الخير. والافتراض الأساسي المضمر في التحليل الأخير هو أنه ينبغي أن توجد معايير موضوعية للتمييز بين الاعتبارات الصحيحة والاعتبارات غير الصحيحة من المنظور الخلقي، وإلّا فلا يمكننا أن ندّعي أن كائناً ما هو كائن كلي الخير، حتى وإن اجتمعت فيه كل الصفات التي ذكرناها وسواها ممّا هو من نوعها.

لتوضيح المسألة الأخيرة بصورة أكبر، لنفترض أنّ هناك معايير أخلاقية متنافسة وأنه لا يمكن من وجهة نظر عقلية اختيار معيار منها دون المعايير الأخرى. لتبسيط الأمور، لنفترض أنّ هناك معيارين متنافسين، معيار المنفعة ومعيار العدالة، ولا توجد وسيلة عقلانية للمفاضلة بينهما، أي لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن نصل إلى قرار عقلاني وموضوعي بصدد أي معيار ينبغي تبنّيه. إنّ ما يعنيه افتراضنا هذا هو أنه لا يمكن لأحد أن يعرف ما هي الاعتبارات الصحيحة، من وجهة نظر خلقية، وأن الاختيار بين اعتبارات المنفعة

واعتبارات العدالة هو في نهاية الأمر مسألة عشوائية. ولكن إذا افترضنا الآن العكس، أي أنه بإمكاننا المفاضلة عقلياً بين المعيارين المتنافسين وأننا توصّلنا أخيراً بصورة عقلية وموضوعية سليمة إلى أن معيار المنفعة هو الذي ينبغي تبنّيه معياراً نهائياً للأخلاق، فإنّ ما يترتب على هذا الافتراض هو أنه بإمكاننا الآن أن نحلل مفهوم امتلاك كائن للخير الكلي على أنه يعني أن الكائن المعني يفعل دائماً ما يستوجب فعله معيار المنفعة ولا يفعل مطلقاً ما يستوجب عدم فعله هذا المعيار. وأن نعرف، في هذه الحالة، أن الكائن المعني كلي الخير هو أن نعرف، من جهة، أن العمل بمقتضى معيار المنفعة وعدم العمل بما يقتضي هذا المعيار عدم العمل به هو الشيء الصحيح من الوجهة الخلقية، وأن نعرف، من جهة ثانية، أنّ الكائن المعني يعمل دائماً بمقتضى هذا المعيار ولا يعمل مطلقاً ما يقتضي هذا المعيار عدم عمله. ومن الواضح هنا أنّ المعرفة الأخيرة ذات شقّ أخلاقي وأن هذا الشقّ الأخلاقي، الذي يتكوّن من معرفتنا أنّ العمل بمقتضى معيار المنفعة هو الشيء الصحيح، سابق منطقياً على معرفتنا أنّ كائناً ما هو كائن كلي الخير. إنّ أسبقيته المنطقية واضحة من كونه يشكّل شرطاً ضرورياً لمعرفتنا أنّ صفة الخير الكلي تنطبق على كائن ما.

إذا عدنا الآن إلى الاعتقاد المكون للنواة العقدية للمسلم، فما نجده، كما بيّنا سابقاً، هو أنه اعتقاد يسند إلى الله صفة الخير الكلي. وهذا، بدوره، يعني، من الوجهة الابستمولوجية، أن معرفة حقيقة وجود الله تستوجب، على الأقل، معرفتنا أن كائناً كلي الخير موجود. ولكن بما أنّ معرفتنا أنّ كائناً كلي الخير موجود، كما أوضحنا في الفقرة السابقة، تستوجب امتلاكنا مقدماً معرفة خلقية، إذن فإنّ المعرفة الخلقية هي أيضاً ذات أسبقية منطقية على معرفتنا أنّ الله موجود. بمعنى آخر، إنّ معرفتنا حقيقة وجود الله **تفترض منطقياً أننا نمتلك معرفة خلقية بصورة مستقلة عن معرفتنا أنّ الله موجود.**

هل تخضع الإرادة الإلهية لمعايير خارجية؟

قد يعترض بعضهم على أساس أن النتيجة التي توصّلنا إليها تقوم على افتراض خاطىء، ألا وهو أنّ المعيار النهائي للأخلاق هو شيء مثل معيار المنفعة أو معيار العدالة، أي أنه شيء مستقل عن الإرادة الإلّهية، وأنّ الله يخضع له مثلما يخضع له البشر. ولكن الحرية الكاملة للوجود الإلّهي تعني عدم خضوعه لأي شيء غير ذاته. كل أفعاله واختياراته تنبع، بالضرورة، من ذاته بمنأى عن كلّ التأثيرات الخارجية. إنه، كما ذكرنا نحن أنفسنا في مكان آخر من هذه الدراسة، لا يخضع حتى للقوانين السببية. وإذا صحّ أن حريته الكاملة تعني هذا، إذن يبدو أنه لا يمكننا أن نفترض أنّ الإرادة الإلّهية تخضع لمعايير من خارجها، كمعيار المنفعة أو معيار العدالة وما أشبه ذلك من معايير هي من وضع البشر أو ناشئة عن وضعهم الإنساني بكلّ وقائعه وشروطه الثابتة منها والمتغيّرة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ النواة العقدية للمسلم تتضمّن أنّ الله هو الخالق الصّمد لكلّ شيء، وبالتالي فإنّنا مدينون له بكل شيء. فبدون ممارسته لفاعليته الخلاقة، فإننا نتحوّل إلى لا شيء. ولهذا السبب بالذات فإنّنا مدينون له بالطاعة المطلقة، ممّا يعني أن أوامره ونواهيه ملزمة لنا لأنها وفقط لأنها أوامره ونواهيه. إنّ ما يوضحه هذا التحليل ليس فقط أنّ الإرادة الإلّهية لا يمكن أن تخضع لمعايير من خارجها، بل وأيضاً أنّ ما يأمرنا به الله (أي ما يعبّر عن هذه الإرادة) هو المعيار النهائي لأفعالنا واختياراتنا. وهذا، بدوره، يجنّبنا المشكلة التي أثرناها سابقاً بخصوص أسبقية الأخلاق إبستمولوجياً، وبالتالي منطقياً، على الدين. فإذا كانت الأوامر والنواهي الإلّهية هي ذاتها المعيار النهائي للأخلاق، فلا يمكننا أن نمتلك معرفة خلقية بصورة مستقلّة عن معرفتنا الأوامر والنواهي الإلّهية. وبهذا تنهار حجّتنا السابقة.

إنّ الاعتراض الأخير يثير عدة قضايا، ولكنّنا لن نتناول منها

لأغراضنا سوى قضيتين. الأولى هي القضية المتعلّقة بافتراض أصحاب هذا الاعتراض عدم خضوع الإرادة الإلّهية لأيّ معايير من خارجها. والقضية الثانية هي القضية المتعلّقة بجعلهم الأوامر والنواهي الإلّهية المعيار النهائي للأخلاق. لنبدأ بالقضية الأولى. إنّ الإرادة الإلّهية، لا شك، لا تخضع لعوامل خارجية من أي نوع ولا تخضع حتى للقوانين السببية. ولكن هذا لا يعني، من جهة، أنها لا تخضع لأي معايير من خارجها، ولا يعني، من جهة ثانية، أنّ الله لا يأخذ في الاعتبار العوامل الخارجية، كائنة ما كانت، في ما يتخذه من قرارات. إنّها حتماً تخضع لقوانين المنطق والرياضيات، أي للقوانين الضرورية. لا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يجعل مجموع زوايا المثلث الأقليدي مساوياً لأكثر أو أقل من زاويتين قائمتين، أو أن يجعل من ينطبق عليه الوصف «أعزب» شخصاً ينطبق عليه، في الوقت نفسه، الوصف «متزوّج»، أو أن يجعل المجموع للعددين ٥ و٣ أكثر أو أقل من ٨. وإذا صحّ ما نقوله، فإنّ كون الله كلي القدرة وكامل الحرية لا يمكن أن يعني وحده أنه لا يتقيد بأي معايير خارجة عن إرادته[٣]. فالتعبير «خارجة عن إرادته» لا يشير إلى أشياء وعوامل تنتمي إلى العالم الخارجي، أي عالم الوقائع، أو تتّصل بالشروط الموضوعية أو السببية لما يجري في الخارج وما أشبه ذلك. إنه يشير إلى ما هو ضروري بالمعنى المنطقي أو المفهومي للضرورة، وهذا يكون «خارجه» فقط بمعنى أنه مستقل منطقياً عن إرادته الخالصة. وليس في هذا أي انتقاص من هذه الإرادة. فالحدود المنطقية ليست موانع يمكن تخطيها نظرياً، أي لا يمكن حتى من حيث المبدأ جعل مجموع زوايا المثلث، مثلاً، أقل أو أكثر من زاويتين قائمتين أو تربيع الدائرة أو جعل الجسم غير متصف بالامتداد. ولكن لأن النقص في القدرة هو صفة للكائن الذي يعجز عن فعل ما يمكن فعله من حيث المبدأ، إذن عدم إمكان فعل خلاف ما هو ضروري منطقياً أو مفهومياً ليس نقصاً في القدرة. لا

معنى للقول إن من يعجز عن فعل ما لا يمكن فعله حتى من حيث المبدأ ذو قدرة ناقصة.

قد يتساءل القارىء الآن عن أهمية التحليل الأخير للمسألة التي تشكل مدار نقاشنا، المسألة المتعلقة بجواز تطبيق المعايير الأخلاقية على الذات الإلّهية. فما بينه هذا التحليل هو أنه لا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يفعل ما هو مخالف لما هو ضروري بالمعنى المنطقي أو المفهومي. ولكن ـ قد يستمر القارىء في تساؤله ـ هل الوجوب الأخلاقي هو من جنس الوجوب المنطقي أو المفهومي؟ بصورة أخرى، هل حقائق الأخلاق ـ على افتراض وجود حقائق كهذه ـ هي ذات طبيعة مشابهة لطبيعة الحقائق الرياضية أو المنطقية؟ جوابي عن السؤال الأخير هو بالنفي. ولكن إذا نظرنا إلى هذه المسألة من زاوية نظر المؤلهة، فالجواب مختلف. فما ينطوي عليه فهمهم للخلق الإلّهي هو أنه لم يتم خلق هذا العالم لدونما سبب. فالله لم يختر خلق هذا العالم بالذات اختياراً عشوائياً، بل لتحقيق غاية مثلى. وإذا أخذنا في الاعتبار الآن أن الغايات الأخلاقية هي أسمى الغايات وأن الله، بحسب نظرة المؤلهة، كلي الخير، إذن لا بد من الاستنتاج أن الغاية التي خُلق من أجلها العالم هي غاية أخلاقية. وهذا، بدوره، يفترض مسبقاً أن ثمة معايير أخلاقية مستقلة عن إرادته شكلت الأساس الذي بنى عليه اختياره خلق هذا العالم بالذات من بين كل العوالم الممكنة. وإذا أضفنا الآن إلى كل هذا أنه لا يمكن سوى لما هو واجب منطقياً أو مفهومياً أن يكون مستقلاً عن الإرادة الإلّهية (باعتبار أن الله كلي القدرة)، إذن يتبع من ذلك، في ضوء ما سبق، أن معايير الأخلاق ضرورية منطقياً.

لنفترض الآن أن ثمة سبيلاً أمام الموحدين لتأويل «الحقائق» الأخلاقية على أنها جائزة دون إحداث عدم تماسك منطقي في نظرتهم الدينية الشاملة. فهل تأويلها على هذا النحو يعني بالضرورة أن الله لا يأخذها في الاعتبار فيما يختار من أفعال تتعلق بمخلوقاته؟ الجواب،

في نظري، هو بالنفي. أن نؤولها على أنها جائزة لا يغير شيئاً في نظرتنا إلى الله على أنه كلي الخير. إن هذا التأويل، بمعنى آخر، لا يغير شيئاً في نظرتنا إلى الله على أنه بطبيعته لا يقوم بأي فعل تكون الاعتبارات العقلية لعدم القيام به مبطلة للاعتبارات العقلية للقيام به. كذلك فإنه بطبيعته لا يمكن أن يستنكف عن القيام بأي فعل تكون الاعتبارات العقلية للقيام به مبطلة للاعتبارات العقلية لعدم القيام به. قبل خلق العالم، وعلى افتراض أن الحقائق الأخلاقية جائزة، لم تكن الاعتبارات الأخلاقية بين الاعتبارات العقلية التي تشكل الأساس للأفعال الإلّهية. إذن، لا يصح القول، في هذه الحالة، إن الله خلق العالم لأسباب أخلاقية. ولكن بعد خلق العالم، وعلى افتراض أننا لم نجارِ الربوبي في افتراضه عدم تدخل الله في شؤون العالم، فإن أفعال الله المستهدفة العالم على نحو معين، والبشر بصورة خاصة، لا يمكن ألا تأخذ المعايير الأخلاقية في الاعتبار. فعلى سبيل المثال، عندما يتدخل الله في شؤون العالم، كأن يخاطب رسله إلى البشر، حاضاً لهم على تبليغ البشر بضرورة القيام بأفعال من نوع معين أو الاستنكاف عن القيام بأفعال من نوع معين، فإنه لا يعقل أن يكون ما يبلغهم به مخالفاً للاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. الكلام على الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة، في هذه الحالة، هو كلام على اعتبارات صحيحة في العالم الفعلي بالذات، أي ضمن شروطه الواقعية، لا أي شروط سواها. ولكن على الرغم من هذا، فإذا كان ما يبلغ الله البشر به يتعلق بكيف ينبغي أن يتصرفوا في **هذا العالم**، إنه لا يمكن أن يطلب منهم أن يتصرفوا وفق معايير مستقلة عن شروط هذا العالم الواقعية.

للمزيد من التوضيح، لنضع الفكرة الأخيرة على النحو التالي. لا يمكن لله، بحكم ماهيته، أن يطلب منا أن نفعل ما هو دون الأفضل. ولكن لا يتقرر الأفضل في هذا العالم بمعايير السماء، بل **بمعايير الأرض**. إذن، لا يمكن لله أن يطلب منا أن نفعل ما هو مخالف

للمعايير الدنيوية التي يتعين على أساسها تقرير ما هو الأفضل في دنيانا. وإذا كانت الأفعال المطلوب منا القيام بها هي من النوع الأخلاقي، إذن لا يمكن لله أن يطلب منا أن نفعل ما هو مخالف للمعايير التي يتعين على أساسها تقرير ما هو الأفضل أخلاقياً. من الواضح في ضوء كل هذا أنه سواء أكانت المبادىء أو المعايير الأخلاقية ضرورية أم جائزة، لا أهمية لذلك هنا. ما هو مهم ليس سوى طبيعة الذات الإلّهية من حيث كونها تتسم بالخيرية الكلية. ما هو ضروري منطقياً هنا، كما أوضحنا في الفصل السابق، هو كون الله يمتلك الصفات التي يمتلكها أزلياً. إنه، إذن، **بالضرورة المنطقية لا يختار ما هو مخالف للاعتبارات الأخلاقية الصحيحة.**

ولكن ـ قد يتساءل القارىء ـ إذا كانت المعايير الأخلاقية جائزة كالقوانين السببية، مثلاً، فلماذا لا تكون، إذن، خاضعة لإرادته كالأخيرة؟ الله لا يخضع للقوانين السببية، وهذا ما يفسر حدوث المعجزات، على افتراض أنها حدثت، من وجهة نظر المؤمن. فلماذا لا يمكننا أن نقول الشيء نفسه عن علاقته بالقوانين الأخلاقية؟

من الضروري التأكيد هنا، في محاولتنا الإجابة عن التساؤل الأخير، أن ثمة اختلافاً كبيراً بين القوانين السببية و«القوانين» الأخلاقية، من المنظور الإلّهي. فبينما قد يوجد بالنسبة للسابقة سبب لتعليقها أو تعليق بعضها، إلّا أنه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يوجد سبب لعمل شيء مماثل بالنسبة للأخيرة. بمعنى آخر، انطلاقاً من وجهة نظر المؤمن بالخوارق أو المعجزات، فإن الله، وإن كان يعير أهمية للقوانين السببية فيما يتخذه من قرارات ويقوم به من أفعال، إذ يترك للأمور أن تأخذ مجراها الطبيعي في أغلب الحالات، إلّا أنه قد يوجد سبب وجيه، في بعض الحالات، لتدخله في المجرى الطبيعي. لا يتدخل الله في المجرى الطبيعي، من وجهة النظر هذه، إلّا إذا كانت الاعتبارات لصالح تدخله هي من النوع الذي يجعل النتائج المترتبة على

تدخله أفضل على وجه الإجمال من النتائج المترتبة على عدم تدخله. إن هذا يصدق بالضرورة المنطقية، لأن **طبيعة** الله تفرض عدم تدخله في المجرى الطبيعي للأحداث إلّا في حال توافر شروط من النوع المعني.

ولو افترضنا الآن أن الله رتب الأمور، منذ البداية، على نحو بحيث لا يكون ثمة حاجة على الإطلاق لتدخله في المجرى الطبيعي للأحداث، كما يعتقد ربوبي Deist كفولتير، مثلاً، فإن **طبيعة** الله، في هذه الحالة، ستفرض عدم تدخله في هذا المجرى الطبيعي، وبالتالي عدم خرقه (تعليقه) لأي قانون سببي. من الملاحظ هنا أن افتراضاً كالأخير لا يتنافى مطلقاً مع القول إن القوانين **السببية جائزة**، على الرغم من أن هذا الافتراض يتضمن أن الله، **بالضرورة المنطقية**، لن يقوم بأن عمل **مخالف** للقوانين السببية[٤].

من الواضح، إذن، أنه فيما يتعلق بالقوانين السببية، تقيد أو عدم تقيد الله بها أمر يتوقف على كيفية ترتيبه الأمور منذ البداية، أي، بلغة لايبنتس Leibniz على ما اختار خلقه من بين العوالم الممكنة. أما فيما يتعلق بالقوانين الأخلاقية، فإنه لا معنى للقول إن تقيد أو عدم تقيد الله بها يتوقف على ما اختار خلقه من بين العوالم الممكنة. لا شك طبعاً أنه في حال كون القوانين الأخلاقية جائزة كالقوانين الطبيعية، فإنها لن تكون واحدة في كل العوالم الممكنة. ولكن كائناً ما كان العالم الممكن الذي اختار الله خلقه، وكائنة ما كانت «قوانينه» الأخلاقية، فإنه لا يمكن أن توجد في هذا العالم، من منظور إلّهي، اعتبارات مبطلة للاعتبارات الأخلاقية، مثلما يمكن أن توجد، مثلاً، اعتبارات مبطلة لاعتبار التقيد بالقوانين السببية. إن هذا يعود إلى أن طبيعة الله، باعتباره كلي الخير، لا تسمح بأن تعطى لأي اعتبارات غير أخلاقية أهمية تفوق الاعتبارات الأخلاقية. وهذا يعني أنه كائنة ما كانت الاعتبارات الأخلاقية، فإنه لا يمكن أن يوجد، من منظور كائن كلي

الخير، أي سبب وجيه لعدم التقيد بها. إذن، لا تعارض بين النظر إلى مبادىء الأخلاق على أنها جائزة واعتبار الإرادة الإلّهية متقيدة بها بالضرورة المنطقية.

كيف نفهم الطبيعة الجائزة لمبادىء الأخلاق

حتى تتوضح النتيجة الأخيرة على نحو أفضل، من الضروري أن نوضح كيف يمكن أن تكون المبادىء الأخلاقية جائزة. أول ما تنبغي ملاحظته هنا هو الجائز هو عكس الضروري. ولذلك إذا كانت الحقائق التي نعتبرها ضرورية (الحقائق الرياضية، مثلاً) هي حقائق لا يمكن منطقياً تصور ما هو مناقض لها، إذن العكس ينطبق على الحقائق الجائزة. لا يمكننا، مثلاً، أن نتصور مثلثاً ليس ذا ثلاثة أضلاع أو خطين متوازين يلتقيان في المكان أو وجود عدد طبيعي ليس له تالٍ في سلسلة الأعداد الطبيعية. ما يعنيه هذا هو أنه كائنة ما كانت طبيعة العالم الفعلي، أي بغضّ النظر عما يصدق أو يمكن أو كان ممكناً أن يصدق على العالم الفعلي، فإن المثلث ذو ثلاثة أضلاع، والخطين المتوازيين لا يلتقيان في المكان، وكل عدد طبيعي يتلوه عدد طبيعي آخر في سلسلة الأعداد الطبيعية. هذا تماماً ما يعنيه القول إن هذه الحقائق هي حقائق في كل العوالم الممكنة. فلو تصورنا أن العالم الفعلي هو غير ما هو، أي أن وقائعه والقوانين التي تخضع لها علاقاتها بعضها ببعض هي غير وقائع وقوانين العالم الفعلي، فإنه لا يمكن أن يوجد في أي تصور كهذا ما يتعارض مع الحقائق الرياضية المذكورة، أو أي حقائق من نوعها. ومهما عدلنا في هذا التصور، وبغضّ النظر عن مدى جذرية هذا التعديل، فإنه سيظل متسقاً مع هذه الحقائق الضرورية.

أما الحقائق الجائزة فإن طبيعتها لا تسمح سوى باستبعادها من بعض العوالم الممكنة وعدم استبعادها من بعضها الآخر. كون المعدن يتمدد

بالحرارة، مثلاً، يشكل حقيقة جائزة. إنه يشكل حقيقة من حقائق العالم الفعلي، ولكن العالم الفعلي هو واحد من عدد لا حصر له من العوالم الممكنة. ثمة أكثر من عالم بين هذه العوالم الممكنة حيث المعادن لا تتمدد بالحرارة. ما يعنيه هذا هو أن صفة التمدد بالحرارة ليست من مكونات ماهية المعدن كصفة الامتداد المحض، مثلاً. المعدن بالتعريف، لأنه شيء فيزيائي، هو شيء ممتد ويشغل حيزاً، ولكنه فقط بحكم الواقع يتمدد بالحرارة. ولذلك فإن كائناً كلي القدر كالله بمستطاعه أن يخلق معدناً لا يتمدد بالحرارة وليس معدناً غير ممتد. ثمة شروط واقعية ضرورية لتمدد المعدن بالحرارة، وكائن كلي القدرة بمستطاعه أن يخلق عالماً تنوجد فيه المعادن ولكن لا تتوافر فيه هذه الشروط. ولكن حتى كائن كلي القدرة لا يستطيع أن يخلق عالماً تنوجد فيه معادن غير ممتدة. فلا يمكن لأي شروط واقعية أن تبطل كون المعدن شيئاً ممتداً، مثلما يمكن لشروط واقعية ما أن تبطل كون المعدن يتمدد بالحرارة. من هنا يتضح لماذا حقيقة كون المعادن تتمدد بالحرارة مستبعدة، بحكم طبيعتها، من بعض العوالم الممكنة، بينما حقيقة كون المعدن شيئاً ممتداً هي، بالمقابل، حقيقة في كل العوالم الممكنة.

ما يصدق على حقيقة كون المعادن تتمدد بالحرارة لجهة طبيعتها الجائزة يصدق على الحقائق العلمية عموماً[٥]. ليست هذه الحقائق واحدة في كل العوالم الممكنة. ينبغي قول الشيء نفسه عن الحقائق الأخلاقية، على افتراض أنها جائزة: إنها ليست واحدة في كل العوالم الممكنة. ما يعنيه هذا على وجه التحديد هو أن كون الله رتب الأمور على نحو معين، وأعطى البشر طبيعة من نوع معين، وجعل علاقاتهم بعضهم ببعض من نوع معين، وغير ذلك مما يتصل بوقائع وجودهم وشروط حياتهم هو ما يجعل من الضروري، من منظور عقلي، أن تكون لمبادىء وقواعد معينة الأهمية القصوى بين كل المبادىء

والقواعد التي يفترض أن تخضع لها أفعالهم، واختياراتهم، وعلاقاتهم بعضهم ببعض. وهذه المبادىء والقواعد التي تحتل هذه المكانة الخاصة بين كل المبادىء والقواعد التي يخضع لها السلوك البشري هي ما يعرف بالمبادىء والقواعد الأخلاقية. ولو شئنا أن نعرف الأخلاق لقلنا إنها منظومة المبادىء والقواعد التي لها أسبقية معيارية على كل ما عداها من المبادىء والقواعد التي يخضع لها السلوك البشري.

من الواضح، في ضوء ما سبق، أن اعتبار الحقائق الأخلاقية جائزة يعني، من وجهة نظر الموحدين، أنه لو اختار الله ترتيب الأمور منذ البداية على نحو مختلف وإعطاء ما اختار خلقه من مخلوقات عاقلة طبيعة مختلفة عن طبيعة البشر، بحيث يكون لعلاقاتهم بعضهم ببعض طابع غير الطابع المميز لعلاقات البشر في العالم الفعلي بعضهم ببعض، لما كانت المبادىء والقواعد التي لها أسبقية معيارية في العالم الفعلي هي نفسها ما يحتل نفس المكانة المعيارية في هذا الوضع المختلف. وما دام ما هو صحيح أخلاقياً لا يتقرر باستقلال عن هذه المبادىء والقواعد، إذن لا يمكن أن تكون الحقائق الأخلاقية واحدة في كل العوالم الممكنة.

كون الحقائق الأخلاقية جائزة لا يعني أنه شأن جائز أيضاً أن المعايير التي تتقرر على أساسها هذه الحقائق تحتل المكانة الخاصة التي أسندناها إليها في المجال المعياري. وجود العالم بكل شروطه ووقائعه جائز، وهذا ما يفسر كون الحقائق الأخلاقية جائزة، نظراً لكونها غير مستقلة عن شروط ووقائع هذا العالم (دون أن يعني هذا أنها ترتد برمّتها إلى ما هو واقعي). وحتى المعايير التي تتقرر على أساسها هذه الحقائق جائزة لنفس السبب. ولكن ما هو ضروري، وليس جائزاً، هو أن هذه المعايير ذات أسبقية معيارية على كل ما عداها. بمعنى آخر، إن القضية الشرطية «إذا كانت الشروط الواقعية هي من نوع كذا وكذا، إذن المعايير الأنسب، من منظور عقلي، لاحتلال

موقع الأولية في المجال المعياري هي كذا وكذا» هي قضية ضرورية. الكلام على الشروط الواقعية، في هذه الحالة، هو كلام على شروط ثابتة ومرتبطة بصورة خاصة بطبيعة البشر، والحدود التي تجري ضمنها حياتهم وتتطور، وبحاجاتهم الأساسية، وغير ذلك مما له أهمية خاصة على المستوى المعياري(٦). لو اختلفت هذه الشروط طبعاً عما هي عليه في العالم الفعلي لما كانت المعايير المقصودة هنا هي التي تحتل موقع الأولية في المجال المعياري. ولكن هذا لا يؤثر في شيء على اعتبارنا القضية الشرطية الأخيرة ضرورية. فما هو ضروري، بحسب ما تنص عليه هذه القضية، ليس المعايير الأخلاقية نفسها بل العلاقة بين مقدمها وتاليها، أي بين كون الشروط الواقعية هي من نوع معين وكون معايير معينة، لا سواها، هي التي يفرض العقل أن تحتل موقع الأولية في المجال المعياري. وجود الشروط الواقعية المعنية يتوقف على الإرادة الإلّهية، من منظور مذهب الموحدين، ولكن العلاقة الضرورية بين هذه الشروط وكون معايير معينة، لا سواها، هي التي ينبغي أن تحتل موقع الأولية في المجال المعياري مستقلة عن الإرادة الإلّهية.

ما يتبع من هذا هو أنه لا يمكن أن يوجد في العالم الفعلي أي سبب وجيه، من وجهة نظر عقلية محايدة، لخرق أو تعليق المعايير الأخلاقية الصحيحة، كما يمكن أن يوجد، مثلاً، سبب لفعل شيء مماثل بالنسبة للقوانين السببية. فإن الله، في اختياره خلق هذا العالم لا أي عالم سواه من بين كل العوالم الممكنة، كان يدرك منذ البداية، لأنه كلي العلم، أن هذه المعايير بالذات هي التي ينبغي أن يتعين على أساسها، ضمن هذا العالم، ما ينبغي خرقه أو تعليقه أو رفعه من مبادىء أو قواعد أو قوانين وفي ظل أي نوع من الشروط ولأية غاية. أي إنه كان يدرك منذ البداية أن الاعتبارات المستمدة من هذه المعايير مبطلة لكل الاعتبارات الأخرى التي تتعارض معها، كالاعتبارات المستمدة من المصلحة الشخصية أو الفئوية أو من القانون الوضعي أو من الأعراف

والتقاليد وغير ذلك. فلا يمكن منطقياً، إذن، أن يقرر الله، من جهة، أن يكون الوضع الإنساني على نحو بحيث تكون هذه المعايير بالضرورة، ضمن العالم المخلوق، فوق كل ما عداها من مبادىء وقواعد وأن يقوم، من جهة ثانية، بخرقها وكأن هناك مبدأ فوقها ضمن هذا العالم يمكن أن يسوغ خرقها. فلو كان هناك مبدأ فوقها لكان هذا المبدأ، لا هي، هو ما يحتل في العالم المخلوق موقع الأولية في المجال المعياري. إذن، قرار الله في أن يخلق هذا العالم بالذات هو، في آن، قراره في أن تكون أفعاله، في تعامله مع هذا العالم، متسقة مع هذهِ المعايير في كل الحالات. إن طبيعته لا تسمح بأن يقوم بخرقها، لأنه بذلك يكون كمن يوفر الشروط التي لا يمكن في ظلها سوى أن تكون لهذه المعايير مكانتها الخاصة في العالم المخلوق ليعود فيجردها عشوائياً منها، مناقضاً بذلك ذاته.

من الواضح مما سبق أن تقيد الله بالمعايير الأخلاقية، حتى وإن كانت جائزة، لا يعني انتقاصاً من قدرته. فقد كان بمستطاعه أن يخلق عالماً آخر لا تتخذ فيه هذه المعايير المكانة الخاصة التي لها في العالم الفعلي. ولو فعل ذلك لما كان هناك ما يوجب عقلياً التقيد بهذه المعايير، بل بمعايير سواها. وما يشكل المفتاح، في هذه الحالة، لفهم فكرة كون الله كلي الخير بالضرورة هو أن الله، بحكم طبيعته، يعمل بمقتضى الاعتبارات العقلية وحدها لأنه مطلق الحرية. إنه، بالضرورة، يختار القيام بفعل ما (أو الاستنكاف عن القيام به) إذا كانت الاعتبارات العقلية لصالح اختياره (أو عدم اختياره) أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح عدم اختياره (أو اختياره). وإذا افترضنا الآن أن الوضع الإنساني هو كوضعنا الحالي، أي من النوع الذي يستدعي، عقلياً، تبني مبادىء معينة وإعطاءها الأولوية على كل المبادىء الأخرى على المستوى المعياري، إذن فإن الله، في هذا الوضع، يختار القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع المبادىء المعنية. ولكن المبادىء

التي تحتل هذه المكانة الخاصة على المستوى المعياري، كما رأينا، هي المبادىء الأخلاقية. إذن، يتبع مما سبق هو أن الله، في تعامله مع مخلوقاته، يختار بالضرورة القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع مقتضيات المبادىء الأخلاقية. ولو كان الوضع من النوع الذي يستدعي إعطاء مبادىء أخرى الأولوية على المستوى المعياري لكانت أفعال الله، للسبب نفسه، متفقة مع ما تقتضيه هذه المبادىء. إذن، لا في الوضع السابق ولا في الوضع الأخير يمكن لأفعال الله أن تكون مخالفة لما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الصحيحة، لأن الله بالضرورة يفعل دائماً ما يقتضيه العقل ولا يفعل مطلقاً ما هو مخالف للعقل. بصورة أكثر تعميماً، كائناً ما كان العالم الممكن الذي يختار الله خلقه من بين كل العوالم الممكنة، فإن أفعال الله، في تعامله مع هذا العالم، لن تكون مخالفة للمبادىء الأخلاقية التي تجد تطبيقها الصحيح ضمنه. ما يصدق عليه، إذن، في كل العوالم الممكنة هو أن لا فعل من أفعاله يمكن أن يكون مخالفاً للاعتبارات الخلقية الصحيحة، كائنة ما كانت المبادىء التي تتقرر على أساسها هذه الاعتبارات. وهذا هو الفحوى الأساسي لقولنا إنه كلي الخير بالضرورة، على افتراض أن المبادىء الأخلاقية جائزة، لا ضرورية.

نظرية الأمر الإلهي

إذا وجد التحليل الأخير غير مُرضٍ من قبل الإسلاميين، فإن هناك خيارين أمامهم في هذه الحالة. الخيار الأول يعيدهم إلى حسبان المبادىء الأخلاقية مبادىء ضرورية، والخيار الثاني يتضمن النظر إلى الأوامر والنواهي الإلّهية بالذات على أنها المعيار النهائي للأخلاق. أما الخيار الأول فقد سبق وبينا أنه لا يؤثر مطلقاً على أطروحتنا الأساسية التي تكون للأخلاق بموجبها أسبقية إبستمولوجية على الدين. إذن لنركز على الخيار الثاني.

يتضمن الخيار الثاني تبنّي ما يعرف بالأدبيات الفلسفية بـ«نظرية الأمر الإلّهي» Divine Command Theory التي لها أتباع كثر في الفكر المسيحي والإسلامي على حد سواء. وهي، بدون أدنى شك، النظرية الأقرب إلى فكر أكثرية الإسلاميين الذين يميلون إلى اعتبار القول بخضوع الإرادة الإلّهية لمعايير مستقلة عنها نوعاً من التسفيه. ولذلك يجد هؤلاء في نظرية الأمر الإلّهي تنزيهاً لهذه الإرادة، لأن هذه النظرية، في جعلها الإرادة الإلّهية معياراً نهائياً للحسن والقبيح، تجعل هذه الإرادة بالضرورة المنطقية غير خاضعة لأي معايير مستقلة عنها. بل إنها تجعل حتى الكلام على معايير مستقلة عن الإرادة الإلّهية كلاماً عديم المعنى أو متناقضاً.

لا شك في أن جعل الإرادة الإلّهية بالذات معياراً نهائياً للأخلاق يجنبنا المشكلة التي نثيرها. فإذا لم يكن بالإمكان اللجوء إلى أي معيار سواها، إذن فإن معرفتنا لما هو واجب أو غير واجب، مستحسن أو غير مستحسن، من الوجهة الأخلاقية، تجد أساسها الأخير في معرفتنا لما يأمر به الله ولما ينهى عنه. وهذا، بدوره، يعني بصورة واضحة أن معرفة حقيقة وجود الله ولما يأمر به وينهى عنه ذات أسبقية منطقية على المعرفة الأخلاقية. إذن، لا تناقض، كما افترضنا، بين القول بإمكان معرفة وجود الله والقول بعدم إمكان معرفة كيف ننظم شؤون دنيانا بدون توجيه إلّهي.

يواجه الموقف الأخير صعوبات جمة. من أهمها أنه يجعل من إسنادنا صفة الخيرية الكلية إلى الله شيئاً عديم المعنى. إن معيار الخير المطلق، بناء على الموقف الحالي، ليس سوى أوامر ونواهي الله. إذن، أن نقول إن الله يتصف بالخيرية المطلقة هو أن نقول إنه يمتثل لأوامره ونواهيه هو نفسه. ولكن القول الأخير عديم المعنى. وحتى لو لم يكن عديم المعنى، فإننا حتماً لا ننظر إلى خيرية الله، كما لاحظ وليم أولستن، على أنها تكمن في امتثاله لما يأمر به الله نفسُه ولما ينهى عنه[7].

من الصعوبات الأخرى الهامّة التي يواجهها الموقف الحالي أنّه يجعل الأخلاق أمراً عشوائياً. فإذا كان المكوّن الوحيد للخيرية الخلقية لفعل من الأفعال أو لطابعه الإلزامي هو كونه يمتثل لأمر إلّهي، إذن فإذا كان الله يأمرنا بقتل أطفال أبرياء لا لسبب على الإطلاق، فإنّنا ملزمون خلقياً بقتلهم. لا يمكننا أن نقول هنا إنّ الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بفعل كهذا، لأن هذا القول ينطوي على عكس ما ينطوي عليه الموقف الحالي. فأن نفترض أنّ الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين هو أن نفترض أنّ هناك **أسباباً أو مسوغات مستقلة عن أوامره توجّهه في قراراته واختياراته**. ولكن الموقف الحالي يريد أن يتجنّب الافتراض الأخير لأنه يعود بنا إلى الأطروحة الإبستمولوجية التي نأخذ بها، ألا وهي الأطروحة التي تقضي بحسبان معرفتنا أن أوامر معينة هي أوامر إلّهية قائمة على معرفتنا أنّها أوامر تصدر لأسباب مستقلّة عنها، ومن النوع الأخلاقي بالذات. إذن فإنّ الموقف الحالي يقضي بالنظر إلى الأوامر الإلّهية على أنّها **السبب أو المسوّغ الأخير** لما هو واجب أخلاقياً، وبالتالي لا سبب فوقها مستقلّ عنها يمكن اعتباره الأساس لها. ولكن هذا يقود إلى جعل هذه الأوامر عشوائية، والأخلاق كذلك، لأنّها تجد أساسها، أو يفترض أن تجد أساسها، في هذه الأوامر.

إنّ من النتائج المترتبة على الموقف الحالي أنّه لا يسمح لنا بالتمييز بين إله الإسلام والمسيحية وكائن كشيطان ديكارت الماكر، مثلاً. فإذا أسندنا إلى شيطان ديكارت الماكر صفات مثل القدرة الكلية والمعرفة الكلية وغير ذلك من الصفات التي نسندها عادة إلى الله، ما عدا صفة الخير الكلي، فكيف يمكننا هنا، وعلى أيّ أساس، أن نفترض أنّ هذا الكائن ليس الله؟ جواب ديكارت طبعاً هو أن هذا الكائن، لأنّه ماكر، لا يتصف بالخيرية الأخلاقية، والله، بالضرورة، هو الخير الكلي. إذن، فلا يعقل أن يكون هذا الكائن هو الله. ولكن جواب ديكارت

يفترض أنّ هناك معايير للخيرية الأخلاقية مستقلة منطقياً عن الله، وهذا الجواب ليس متاحاً لأصحاب الموقف الذي نعالجه حالياً. إنّ الموقف الأخير، بعامل نفيه وجود أو إمكان وجود معايير مستقلة عن أوامر الله، جرّدنا، كما رأينا، من القدرة على إسناد صفة الخير الكلي إلى الله، وبالتالي من إسناد أية صفات أخرى من النوع المكوّن لصفة الخير الكلي. فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول إنّ المكر يشكّل نقصاً أخلاقياً، لأنّ الله يأمرنا بألا نكون من الماكرين. فلا نعرف بعد ما الذي يأمرنا به الله، لأنّنا بصدد إيجاد وسيلة للتمييز بين كائنين قد يكون أي واحد منهما هو الله ولا نعرف بعد على أي أساس نختار بينهما. لذلك فنحن لا نملك بعد أن نقول إنّ الله يأمرنا بكذا أو لا يأمرنا بكذا.

بإمكاننا أن نوضّح المسألة الأخيرة بالعودة إلى شيء كنا قد بيّناه سابقاً، ألا وهو أنّ كائناً له صفات مثل القدرة الكلية والمعرفة الكلية والأزلية... إلخ. قد لا يكون كائناً كلّي الخير. بمعنى آخر، يمكن منطقياً أن تكون لكائن كل صفات الله ما عدا صفة الخير الكلي، بل يمكن منطقياً أن يكون هذا الكائن شريراً كشيطان ديكارت الماكر. ما الذي يميّز هذا الكائن عن الله؟ فإذا كنا نفترض هنا أنه لا فرق في الصفات التي عدّدناها بين الكائنين، فلا يوجد سبب مسوّغ لاعتبار أوامر ونواهي واحد منهما هي المعيار، لا أوامر ونواهي الآخر. إنّ الاختيار هنا يصبح عشوائياً بصورة تامة، إلّا إذا افترضنا أنّ هناك معياراً يمكن بواسطته التمييز بين أوامر ونواهي الواحد عن أوامر ونواهي الآخر لجهة أخلاقيتها. وهذا، لا شك، يعيدنا إلى الافتراض الذي يحاول أصحاب الموقف الحالي تجنّبه، أي افتراض معيار مستقل عن الإرادة الإلّهية. ولكن كيف يمكننا هنا أن نقرّر من هو الله ومن هو شيطان ديكارت الماكر بدون معيار مستقل كهذا؟ فإذا كان واحد منهما، مثلاً، يأمرنا بقتل أطفال أبرياء والآخر يأمرنا بعكس ذلك، ألا يبدو

معقولاً في هذه الحالة أن نحسب الثاني هو الله، لا الأول؟ ولكن أن نفعل هذا هو أمر يفترض وجود معيار مستقل منطقياً عن أوامر ونواهي أي من الاثنين.

وإذا حاولنا الآن، لتجنّب النتيجة الأخيرة، أن نبحث عن صفات غير التي عدّدناها وافترضنا أنها مشتركة بين الاثنين ـ صفات يمكن إسنادها لواحد منهما دون الآخر ـ فعندها سيكون لدينا أساس طبعاً للتمييز بين الاثنين. ولكن أية صفات هي هذه الصفات، التي إذا حاز عليها الواحد ولم يحز عليها الآخر، تسوغ اعتبار الأول، لا الثاني، هو الله؟ إنّنا مواجهون هنا بخيارين: إمّا هذه الصفات وثيقة الصلة بالأخلاق أو هذه الصفات ليست وثيقة الصلة بالأخلاق. ولكن من الواضح أنّ البديل الثاني لا ينفع أغراضنا، لأنّه لا يمكننا اختيار واحد من الاثنين على أنّه الله، وبالتالي المعيار الأخير لأفعالنا، إلّا بموجب معرفتنا أنه ذو صفات يفتقر إليها الآخر تجعله أنسب من الآخر كمعيار أو نموذج **أخلاقي** لنا. وهكذا لا يبدو أنّ أمامنا وسيلة أخرى سوى أن نختار البديل الأول الذي تكون بمقتضاه الصفات المميزة لمن نختاره معياراً أخلاقياً لنا من النوع **وثيق الصلة بالأخلاق**. غير أنّنا إذا اخترناه لهذا السبب فأنما نختاره على أساس أنّه، بعامل هذه الصفات المميزة له، يشكّل **الموضوع المناسب**، **من الوجهة الخلقية**، لاختيارنا. ولكن ما ينبغي أن نفهمه من قولنا الأخير هو أننا إذا اخترناه فإنما نختاره **على أساس أنّ امتلاكه الصفات المعنية يجعل وصولنا إلى أحكام ومواقف خلقية سليمة عن طريق التمثل به، أو الامتثال لأوامره، أمراً مضموناً أكثر من تمثّلنا بالبديل الآخر الذي يفتقر إلى هذه الصفات**. ولكن أنّى لنا أن نعرف أنّ امتلاك صفات من نوع معيّن لا من نوع سواه يضمن بصورة أفضل أن يقودنا تمثّلنا بمن يمتلك هذه الصفات، أو امتثالنا لأوامره، إلى أحكام خلقية سليمة أو صحيحة، **إلّا إذا كان لدينا مقدّماً معيار مستقل لما يشكّل حكماً خلقياً صحيحاً**؟ إذن، فإنّنا نجد أنفسنا

مرّة أخرى مواجهين بالمشكلة الأصلية التي أثرناها: إنّ معرفتنا أن الله موجود تفترض منطقياً بصورة مسبقة امتلاكنا معرفة خلقية.

المعرفة العملية بين العقل والنقل

إذا صح التحليل الأخير، إذن لا يبدو أنه بالإمكان التوفيق بين شقيْ أطروحة الإسلاميين، الشق المتعلق بافتراضهم أن الإنسان قادر على معرفة وجود الله والشق المتعلق بافتراضهم أن الإنسان عاجز، بحكم طبيعته، عن أن يعرف أي نظم يختار لحياته بدون توجيه إلّهي. فإذا كانت المعرفة الخلقية، كما حاولنا أن نبين، في أساس المعرفة الدينية (معرفة وجود الله)، فما يترتب على ذلك هو أن الافتراض أن الإنسان قادر على معرفة وجود الله هو بمثابة افتراض كون الإنسان قادراً، **باستقلال عن معرفته وجود الله**، على الحصول على معرفة خلقية. وإذا كانت المعرفة الأخيرة، كما بينا، هي، بالإضافة إلى ما يزودنا به العقل الوسائلي، في أساس معرفتنا أي نظم نختار لحياتنا، إذن فإن الإنسان قادر، بدون توجيه إلّهي، على أن يعرف أي نظم يختار لحياته. لا يمكن، إذا صحّ تحليلنا، أن يكون الإنسان قادراً على معرفة وجود الله دون أن يكون قادراً، بدون توجيه إلّهي، على أن يعرف كيف ينظم شؤون حياته الدنيوية ولأي غاية. وهكذا يتضح لماذا التناقض هو نتيجة محتومة للتسليم بشقي أطروحة الإسلاميين معاً.

لنفترض الآن على سبيل الجدل أننا لم ننجح في البرهان على أسبقية المعرفة العملية، في جانبها الأخلاقي، على المعرفة الدينية. فهل يكفي هذا لإنقاذ الشق الثاني من أطروحة الإسلاميين؟ جوابي هو بالنفي. إن ثمة سؤالاً مهماً يواجه الإسلاميين الآن، ألا وهو: هل توظيف العقل العملي من قبل الإنسان لمعالجة شؤون دنياه من سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وغير ذلك أقل أو أوفر حظاً من النجاح من توظيفه قواه العقلية لمعرفة ما الذي يريده منا الله أو يوجهنا إلى فعله لمعالجة شؤون دنيانا؟

قد يعترض الإسلاميون فوراً على صيغة سؤالنا على أساس أنها تفترض أن معرفة الإنسان لما يريده منه الله ولما يوجهه إلى فعله تحتاج بالضرورة إلى توظيفه قواه العقلية. فهم، وإن كانوا يعتقدون أن الإنسان قادر على معرفة وجود الله بعقله، إلّا أنهم يصرون على أن هناك طريقة أخرى للوصول إلى المعرفة الأخيرة ـ طريقة غير عقلية وأكثر موثوقية من أي طريقة عقلية، ألا وهي طريقة النقل أو الوحي. المعرفة بالوحي، كما يزعمون، معرفة غير استدلالية (مباشرة) ويقينية بصورة مطلقة (ذاتية المصداقية). ولذلك لا معنى، من وجهة النظر هذه، للإدعاء أنه يمكن لمن هو في الوضع المعرفي المناسب إزاء حقيقة وجود الله أن يكون مواجهاً بحالة كالتي أشرنا إليها، حيث يكون عليه أن يقرر ما إذا كانت الأوامر التي يتلقاها هي فعلاً أوامر إلّهية أم صادرة، مثلاً، من كائن مثل شيطان ديكارت الماكر، إلّا ضمن نطاق المعرفة العقلية. أما في حالة المعرفة بالوحي، فلا إمكان مطلقاً لحصول خطأ، لأن لا إمكان مطلقاً للتمييز، كما في حالات المعرفة الاستدلالية، بين ما **يبدو** أننا نعرفه وما نعرفه **بالفعل**. لا يمكن لمن يدعي اختبار نزول الوحي الإلّهي عليه أن يكون في وضع يصدق عليه الوصف الفينومينولوجي لتجربة الوحي، إلّا إذا كانت حقيقة وجود الله **الموضوع الفعلي** لتجربته. أن نقول إنه **يبدو** له أنه يختبر وجود الله هو أن نفترض مسبقاً أنه **يمكن** له أن يكون في الوضع الذي يصدق عليه الوصف الفينومينولوجي لتجربة الوحي دون أن يكون وجود الله الموضوع الفعلي لتجربته. على أن هذا الافتراض هو تماماً ما تستبعده الطبيعة المباشرة للمعرفة بالوحي.

إذا كانت هذه فعلاً هي طبيعة معرفة حقيقة وجود الله عن طريق الوحي، إذن لا يمكن لهذه المعرفة أن تقوم على أي معرفة سابقة عليها. وهذا يعني أنه لا يمكن أن نفترض أن المعرفة الأخلاقية سابقة منطقياً عليها.

عالجنا في الفصل الرابع كل الأسئلة التي تطرح نفسها حول المعرفة

المباشرة وإمكان النظر إلى المعرفة بالوحي أو النقل على أنها مباشرة وذاتية المصداقية. ومنعاً للتكرار، سنكتفي هنا بتناول الأسئلة الأكثر أهمية لغرض تفنيد الموقف الأخير.

أول ما نلاحظه هو أن هذا الموقف يخلط بين أمرين، بين ما يصدق (أو قد يصدق) من وجهة نظر ذاتية وما يصدق من وجهة نظر بيذاتية. فقد يكون صحيحاً، كما يزعم أصحاب هذا الموقف، أن المتلقي للوحي هو في وضع يسمح له بأن يعرف معرفة مباشرة وذاتية المصداقية أنه يتلقى الوحي. ولكن إذا انتقلنا من وضع المتلقي للوحي إلى وضع الذين يقعون خارج دائرة الوحي، فإنه لا يمكن، من منظورهم، أن تكون معرفة صدق الإدعاء بتلقي الوحي ذاتية المصداقية لأنهم ليسوا في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا على نحو مباشر أن الذي يدعي تلقّي الوحي تلقّاه بالفعل.

إن المسألة الأخيرة تصبح أشد وضوحاً عندما نأخذ في الحسبان أن الذين يفترض فيهم أن يكونوا قد تلقوا الوحي يختلفون فيما بينهم حول شتى الأمور التي تتصل بمادة وحيهم المزعوم. إذن، إذا افترضنا أن المعرفة بالوحي مباشرة وذاتية المصداقية، فلا مهرب، في هذه الحالة، من الاستنتاج أن ثمة أنبياء كذبة (**يتظاهرون** بتلقي الوحي). ولذلك لا نملك نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي أن نعامل المعرفة المزعومة التي يأتينا بها من يدعي تلقيها عن طريق الوحي على أنها معرفة حقيقية إلّا إذا كان في حوزتنا معيار أو معايير بيذاتية مستقلة للتمييز بين الأنبياء الحقيقيين والأنبياء الكذبة. قد لا يجد بعضنا طبعاً حاجة لأي معايير كهذه فيضع ثقته الكاملة في هذا أو ذاك ممن يدعون تلقي الوحي، متخذاً، بالتالي، من الإيمان، لا العقل، أساساً لتسليمه بصدق الإدعاء بتلقي الوحي من قبل من هو موضوع ثقته الكاملة. ولكن وإن كان هذا ما يصدق على الأكثرية الساحقة من أتباع الأديان السماوية، إلّا أنه لا بد من الإقرار أن الإيمان لا يمكن أن يكون بديلاً عن الأدلة العقلية

لتقرير من هو النبي الحقيقي ومن هو النبي الزائف. سبب ذلك بسيط: ليس بين من يزعمون تلقي الوحي من ليس له أتباع يسلمون بنبوته على أساس الإيمان فحسب. إذن، لو كان الإيمان هذا البديل لكان علينا أن نعتبر كل الذين يزعمون تلقي الوحي أنبياء حقيقيين، على الرغم من تباين بلاغاتهم بخصوص ما يدعون أنه أوحي لهم به. ولكن عدا عن أن هذا يتعارض مع الأطروحة قيد النقاش ـ الأطروحة المعتبرة المعرفة بالوحي ذاتية المصداقية ـ فإنه يتعارض أيضاً مع مفهوم المعرفة ذاته. إن تعارضه مع هذه الأطروحة ومع مفهوم المعرفة يؤول إلى نفس السبب، أي إلى وجود تباين في بلاغات من يدعون تلقي الوحي بخصوص ما يزعمون أنه أوحي لهم به. فما يعنيه وجود تباين كهذا هو، في آن، أن المعرفة بالوحي ليست مباشرة وأنه لا يمكن أن يصدق على كل منهم أنه يعرف حقاً ما بلغ به عن طريق الوحي. فمن الواضح أن تبايناً كهذا، على افتراض أنهم جميعهم صادقون في اعتقادهم أنهم اختبروا نزول الوحي عليهم، لا يمكن تفسيره إلّا على أساس حصول خطأ في تأويل بعضهم، إن لم يكن كلهم، لما اعتقدوا أنهم اختبروه أو بلغوا به. وهذا يتعارض مع الافتراض أن المعرفة بالوحي ذات طابع مباشر. كذلك فإن هذا التباين يتعارض مع الافتراض بأنهم جميعهم يعرفون ما بلغوا به عن طريق الوحي، لأن المعرفة بالضرورة اعتقاد صادق. ووجود تباين كالمشار إليه يعني بالضرورة أن اعتقاد بعضهم، إن لم يكن كلهم، أن ما بلغوا به هو كذا وكذا ليس صادقاً ولا يشكل، بالتالي، معرفة حقة(٨).

من الواضح، إذن، أن جعل الإيمان بديلاً للمعرفة العقلية ذو نتائج وخيمة لمؤيدي الأطروحة قيد النقاش. لا يمكن تجنب هذه النتائج إلّا إذا كنا نمتلك معايير عقلية يمكن على أساسها التحقق ممن تلقى الوحي بالفعل وممن لم يتلقه ولكن يتظاهر بتلقيه.

إن الحاجة لمعايير كهذه تتضح أكثر عندما نعود إلى ما تناولناه في

الفصل الرابع بخصوص فساد تأويل المعرفة بالوحي على أنها معرفة مباشرة وذاتية المصداقية. فإن تأويلاً كهذا، كما بينا في الفصل الرابع، يجرد الوحي من أي مدلول أنطولوجي، فلا يعود بالإمكان اشتقاق أي نتائج من تجربة الوحي تتجاوز الحالة الذاتية لمن يدعي تلقي الوحي. فكما بينا، لا يمكن التوفيق بين النظر إلى موضوع التجربة - أي تجربة - على أنه يتجاوز الحالة الذاتية لصاحب هذه التجربة في حين نجعل هذه التجربة مباشرة ولا تخضع، بالتالي، لأي معايير مستقلة، كتجربة الألم، مثلاً. فحيث يكون موضوع التجربة مستقلاً منطقياً عن هذه التجربة، فلا يمكن أن يوجد ضمان مسبق أن حصول التجربة سيرافقه وجود موضوعها. إن وجود ضمان مسبق كهذا ممكن فقط في الحالات التي يكون موضوع التجربة فيها سمة ضرورية لها، كما هو الألم، مثلاً، سمة ضرورية لتجربة الألم. من هنا يتضح لماذا لا يمكن، في حالات كهذه، التمييز بين ما يبدو لصاحب التجربة أنه يختبره وما يختبره بالفعل، ولماذا لا معنى، من وجهة نظره، للجوء إلى أدلة مستقلة للتحقق مما يختبره.

أما في حالة تجربة الوحي، فإن الصورة تختلف كلياً. فتجربة كهذه تتخذ من الله موضوعاً لها. وما دام الله مستقلاً على نحو مطلق، ليس فقط عن الحالة الذاتية لصاحب هذه التجربة، بل عن العالم برمّته، إذن يصح التمييز، بل من الضروري التمييز، في حالة تجربة الوحي بين ما يبدو أن صاحب هذه التجربة يختبره وما يختبره بالفعل، وإلا نجرد هذه التجربة من أي مدلول أنطولوجي. وبمجرد أن ندرك أن الحفاظ على مدلولها الأنطولوجي (أي على كونها تشير إلى موضوع خارجها) يستوجب إمكان هذا التمييز، ما ندركه فوراً معه هو أنه لا يمكن حتى لصاحب التجربة أن يستغني، من حيث المبدأ، عن اللجوء إلى أدلة مستقلة للتحقق مما إذا كان يختبر فعلاً ما يبدو له أنه يختبره.

ثمة أغراض ثلاثة، في هذه الحالة، للجوء إلى أدلة مستقلة، لأن من

يدعي تلقي الوحي يفترض أموراً ثلاثة: الأمر الأول هو وجود الله، والثاني هو أن الله بالذات هو الذي سبب اختباره الوحي أو أنزل عليه الوحي، والثالث هو أن تأويله أو فهمه لما أوحي له به أو لما بُلّغه يتطابق تماماً مع ما قصد الله تبليغه للبشر بواسطته. وحتى بعد تحقيق هذه الأغراض الثلاثة، على افتراض أن هذا ممكن عن طريق اللجوء إلى أدلة عقلية مستقلة، يبقى علينا أن نواجه السؤال: هل ما في حوزتنا الآن من نصوص دينية يفترض أنها تتضمن البلاغ الإلّهي إلى البشر هي تماماً النصوص التي نزل فيها الوحي الإلّهي في الأصل؟

لنبدأ بالغرض الأول. أي أدلة عقلية يمكن نظرياً أن تقودنا إلى النفاذ إلى ما وراء عالم الظواهر للوصول إلى حقيقة وجود الله؟ ما هو واضح لنا، من استعراضنا لتاريخ الفكر الديني أو، بصورة أكثر تحديداً، لما يعرف باللاهوت الطبيعي هو أن كل المحاولات للبرهنة على وجود الله باءت بالفشل. فالبراهين الثلاثة المشهورة على وجود الله - البرهان الأنطولوجي، والبرهان الكوسمولوجي، والبرهان الغائي - لم تصمد أمام النقد في كل الأشكال التي ظهرت فيها وعلى الرغم من كل التعديلات التي أجريت عليها. ولا أحد تقريباً اليوم ينظر بعين الجدية إلى هذه البراهين[9].

ليست البراهين على عدم وجود الله أوفر حظاً من النجاح من البراهين على وجوده. فهي أيضاً لاقت نفس المصير الذي لاقته الأخيرة. وما يمكن استخلاصه من هذا الفشل في الحالتين هو واحد من احتمالين: إما قضية وجود الله ليست، من حيث المبدأ، موضوعاً ممكناً للمعرفة أو أنها موضوع ممكن للمعرفة، ولكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها بعيد المنال إلى حد يجعل احتمال حصوله ضئيلاً جداً.

لنفترض الآن على سبيل الجدل أننا وجدنا برهاناً مقنعاً، بل وسديداً، على وجود الله. فبأي أدلة عقلية يمكننا الآن أن نتحقق من أن الله بالذات هو الذي تواصل مع هذا أو ذاك ممن يدعون تلقي

الوحي وأوحى إليه تماماً بما يزعم أنه أوحي له به؟ لا ننس هنا ما جاء معنا سابقاً بخصوص إمكان وجود بين من يدعون النبوة من يعتقدون أنهم تلقوا الوحي دون أن يكونوا فعلاً قد تلقوه ومن لا يعتقدون أنهم تلقوه ولكنهم يتظاهرون بتلقيه. كيف نقرر هنا، وبأي معيار، واستناداً إلى أي أدلة، من منهم تلقى الوحي ومن منهم لم يتلقه؟ لا يبدو أن الجواب عن هذا السؤال هو بالأمر السهل، لأننا لا نمتلك حتى فكرة واضحة عما يعنيه أن نقرر أمراً كهذا. فحتى لو افترضنا على سبيل الجدل أن لدينا فكرة عما يعنيه الاتصال بعالم الغيب، فإن هذا لا يقربنا قيد أنملة من امتلاك فكرة واضحة عما يعنيه الاتصال بالله. ما معنى أن يجد واحدنا ذاته في حضرة الله أو حضرة ملاك مرسل من عند الله؟ ما هي العلامة أو ما هو الدليل أن «الصوت» الذي يخاطبه صادر عن الله أو عن ملاك مرسل من عند الله؟ إذا كان الجواب هو أنه لا يمكننا أن نجيب مسبقاً عن هذا السؤال وأن واحدنا لا يمكن أن يعرف الجواب إلّا إذا اختبر هو بنفسه الحضور الإلّهي أو نزول الوحي عليه، فإن هذا الجواب لا ينفعنا هنا نحن الذين نحاول أن نتحقق ممن اختبر نزول الوحي وممن لم يختبره. فحوى هذا الجواب هو أننا ما دمنا نقع خارج دائرة الوحي، فلا أمل أمامنا في أن نعرف الجواب عن السؤال الأخير، وبالتالي، في أن نعرف من تلقى الوحي بالفعل ومن لم يتلقه.

يتضح مما سبق أن من يجعل المعرفة العملية منوطة بمعرفة الأوامر والنواهي الإلهية لا بد أن يواجه إحراجاً صعباً يتخذ صورة القياس الأقرن التالي: إما الأساس الذي نقيم عليه معرفتنا للأوامر والنواهي الإلّهية هو النقل وحده أو هذا الأساس هو العقل. إذا أتخذنا من النقل وحده أساساً للمعرفة المعنية، فإن ما نفعله في حقيقة الأمر هو بمثابة لجوء إلى النصوص المقدسة لدين معين على أساس إيماننا أن نصوص هذا الدين بعينه، لا نصوص أي دين سواه، تتضمن فعلاً أوامر ونواهي الله. ولكن إذا كان الإيمان أساساً كافياً، في هذه الحالة، لضمان كون

النصوص المعنية تزودنا بالمعرفة المتوخاة، إذن لا بد من الإقرار أنه أيضاً أساس كاف لتحقيق غرض مماثل في حالة من يلجأ إلى النصوص المقدسة لدين سماوي آخر، حتى وإن استخرج من هذه النصوص «معرفة» مختلفة في مضمونها عن «المعرفة» التي استخرجت في الحالة السابقة. ولكن هذا مخالف للعقل على نحو صارخ، لأن مضمون المعرفة، إن كانت معرفة **حقة**، لا يمكن أن يختلف في الحالة الأخيرة عن الحالة السابقة. وهذا يعني أن الإيمان لا يمكن أن يكون أساساً كافياً لتحقيق الغرض المذكور. وإذا اخترنا الآن البديل الثاني واتخذنا من العقل أساساً لمعرفة الأوامر والنواهي الإلّهية، فلا بد أن نواجه صعوبات هائلة ـ نظرية على الأغلب ـ لا نعرف كيف نتخطاها. فلا هو واضح لنا كيف يمكننا أن نتحقق من صدق قضية وجود الله بطرق عقلية ولا، في حال تحققنا من صدقها، كيف يمكننا أن نصل بواسطة هذه الطرق إلى أن نعرف أن الله بلغ رسالته إلى البشر بواسطة أفراد اصطفاهم ليكونوا رسله ومن هم المصطفون فعلاً بين الذين يدعون النبوة ومن هم الدجالون أو الذين يعتقدون خطأً أن الله اصطفاهم.
يتضح، إذن، أنه لا النقل ولا العقل يقربنا قيد أنملة من أن ***نعرف حقاً*** أن الله، على افتراض وجوده، أوحى بأوامر ونواهٍ محددة كالتي نجدها متضمنة في نصوص هذا الدين السماوي أو ذاك. ولذلك فإذا جعلنا المعرفة العملية منوطة بمعرفة الأوامر والنواهي الإلّهية، فإننا بذلك نجعلها غير متاحة للبشر.

لا طريقة لتجنب النتيجة الأخيرة سوى أن نتخلى عن محاولة تأسيس المعرفة العملية على معرفة الأوامر والنواهي الإلّهية ونكتفي باللجوء إلى العقل العملي وحده. لا شك أن الصعوبات التي تواجه العقل العملي في محاولته حل قضايا الإنسان الدنيوية ليست بالصعوبات التي يستهان بها. ولكنها حتماً صعوبات تهون إزاء ما نواجه به في محاولتنا معرفة عالم الغيب، على افتراض وجوده. فالعقل العملي، كما رأينا في

القسم الأول من هذا الكتاب، هو عقل وسائلي وعقل معياري: إنه مزود بالقدرة على تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات متفق عليها، مثلما هو مزود بالقدرة على تقرير هذه الغايات ذاتها. ولكن لو سألنا الآن «هل العقل مزود بالقدرة على معرفة شؤون الغيب أو الشؤون الميتافيزيقية، بعامة؟» لحرنا جواباً. السبب هو أننا لا نمتلك أي فكرة واضحة عما تعينه معرفة شؤون الغيب أو الشؤون المتيافيزيقية وما هو نوع الأدلة المطلوبة للتحقق من صدق أو عدم صدق الافتراضات التي تتعلق بالغيبيات. والأسوأ من هذا، لسنا حتى في وضع يسمح لنا بعدم وضع التماسك المنطقي لافتراضات كهذه موضع سؤال. من هنا يتضح لماذا الإيمان، لا العقل، هو سبيل المتدينين إلى «الحقائق» اللاهوتية الغيبية. وحتى الذين نادوا باللاهوت الطبيعي من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين والمسلمين لم يذهبوا إلى أبعد من اعتبار العقل قادراً على معرفة حقيقة وجود الله وصفاته. ثمة أمور كثيرة تظل خارج دائرة المعرفة العقلية كالتثليث والتجسيد في اللاهوت المسيحي، ولا أزلية المادة (باعتبار أنها، من المنظور الديني، خلقت في الزمان)، وحدوث الوحي. إن أموراً كهذه هي فقط موضوع تصديق أو إيمان. إذن، حتى لو جارينا اللاهوت الطبيعي هنا، فإن ما يترتب على هذا، في أفضل حال، هو أن العقل مزود بالقدرة على معرفة حقيقة وجود الله وصفاته ولكن ليس بالقدرة على معرفة أوامره ونواهيه، إذ الوحي هو شرط لا غنى عنه لمعرفتها.

قلنا سابقاً إن اللجوء إلى العقل العملي هو سبيلنا الأفضل إلى تقرير غاياتنا الدنيوية وكيفية تحقيقها. ففي لجوئنا إلى العقل العملي، لا نكون مدعوين إلى الكشف عن أسرار الغيب واستنطاقه بخصوص ما ينبغي أن نحققه من غايات دنيوية، بل إلى الكشف عن حقائق متاحة لنا من حيث المبدأ متعلقة بطبيعة البشر، وحاجاتهم الأساسية، ومصالحهم، وكيفية ارتباط كل هذا بظروف حياتهم وتطورات

أوضاعهم. ثمة صعوبات تواجهنا هنا، بدون أدنى شك، تتعلق بموثوقية المعرفة التي تزودنا بها العلوم الاجتماعية من حيث كون هذه العلوم هي سبيلنا للكشف عن الحقائق المطلوبة. فمن النافل القول إن العلوم الاجتماعية ليست على نفس الدرجة من الدقة التي نجد عليها العلوم الطبيعية. ولكن، مع ذلك، نحن نعرف كيف يمكن من حيث المبدأ أن نتحقق من نتائج هذه العلوم وكيف نعدّل فيها لنجعلها أقرب إلى الصواب. بل نحن نعرف كيف نعدل في أدوات هذه العلوم (أجهزتها المفاهيمية، مناهجها... إلخ.) لنجعلها أكثر فعالية في تقريبنا من فهم الإنسان، وشروط حياته، وطبيعة وجوده، والإمكانات التي يزخر بها هذا الوجود، ومدى إمكان تطويره وفي أي اتجاه.

ولكن في استنطاقنا عالم الغيب، بالمقابل، للحصول على المعرفة المناسبة لأغراضنا الدنيوية، لا نجد أنفسنا حتى في وضع يسمح لنا بأن نقول إنه جرى فعلاً الاحتكاك بعالم الغيب. فنحن، كما رأينا، لا نفهم حتى كيف، أو ما معنى أن، يجري الاحتكاك بعالم الغيب. وحتى لو كنا نعرف ذلك ونعرف، بالتالي، ما هي طرق الاتصال به، فإنه ليس متاحاً لنا، حتى من حيث المبدأ، أن نعرف ما إذا كانت هذه الطرق بحاجة إلى تطوير وكيف يمكن تطويرها لنصبح في وضع أفضل للنفاذ إلى أسرار الغيب، واكتناه حقائقه، وتجنب الخطأ في فهمنا لما يبدو أنه يصدر عنه. إذن، حتى على افتراض وجود إمكان لتحققنا من حصول احتكاك بعالم الغيب، فإننا لسنا أبداً في وضع يتيح لنا أن نعيد النظر فيما يُعتقد أنه تُلقي منه خلال هذه الاحتكاك، لأن إعادة النظر فيه تفترض أن الشروط التي تم في كنفها التواصل مع الغيب لم تكن على أفضلها، مما قد يكون تسبب في عدم تلقي البلاغ الصحيح. وهذا بدوره يفترض ما لا يمكن افتراضه، ألا وهو أننا نعرف كيف نطور طرق الاتصال بعالم الغيب بحيث نوفر شروطاً أفضل لتلقي بلاغاً أصح.

إن المشكلة الأساسية التي تجعل مفهوم التواصل مع عالم الغيب خلواً من أي مدلول معرفي هو افتقارنا إلى معايير بيذاتية للتمييز بين الحالات التي يحصل فيها تواصل حقيقي مع عالم الغيب والحالات التي يبدو فيها أن تواصلاً كهذا حصل دون أن يكون قد حصل فعلاً. بمعنى آخر، على افتراض حصوله، لا معايير بيذاتية لدينا للتحقق ممن هو طرف حقيقي في هذا التواصل بين الذين يزعمون أنهم تواصلوا معه وممن ليس كذلك. في غياب معايير كهذه، لا يبقى، إذن، سوى الإيمان أساساً لتقبل دعوى هذا أو ذاك بأنه على بينة بشؤون الغيب. ولكن الإيمان، كما رأينا، لا يمكن أن يكون بديلاً للمعرفة العقلية. إذن، ليس من المعقولية في شيء، في هذه الحالة، أن نجعل ما يُزعم صدوره عن عالم الغيب، بخصوص ما ينبغي أن نفعله في دنيانا، بديلاً عما يزودنا به العقل العملي بهذا الخصوص.

استقلالية العقل العملي

قد يعترض بعضهم على ما سبق على أساس أن وضع من يستنجد بالعقل العملي، من الوجهة الإبستمولوجية، ليس أفضل من وضع من يستنجد بعالم الغيب سوى بالنسبة لتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات متفق عليها مسبقاً. أما فيما يخص تقرير الغايات، فإن العقل العملي، بحسب هذا الاعتراض، عاجز كلياً. هل هذا العجز المزعوم ناشىء عن أن العقل العملي ليس ذا وظيفة معيارية أم أنه نتيجة لمعرقلات كبيرة تحول دون قيامه بوظيفته المعيارية على النحو المطلوب؟ بغضّ النظر عن كيف يجيب المعترض عن هذا السؤال، فإن الاستنجاد بعالم الغيب يظل عديم الجدوى واستقلالية العقل العملي تظل مضمونة.

ولكن قبل التصدي للمسألة الأخيرة، لا بد من الاعتراف أن تقرير الغايات أكثر صعوبة بكثير من تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيقها.

والمقصود بالغايات هنا تلك التي لها قيمة لذاتها، أي أن قيمة أي منها لا تكمن في أنها وسيلة لتحقيق غاية سواها أهم منها. إذا اخترنا، مثلاً، نظاماً تربوياً ليبرالياً ليحل محل النظام التربوي السلطوي القائم في بلداننا العربية، فإننا لا نختار ذلك لأن النظام الليبرالي غاية لذاته، بل لأننا نعتقد أنه وسيلة لتحقيق غايات أهم، ألا وهي تنمية مواهب الفرد، وتشجيعه على التفكير المستقل، وتقوية روح النقد فيه. وإذا اخترنا تنظيم حياتنا على نحو يضمن الوئام والسلام فيما بيننا، فإن اختيارنا هذا يقوم على الاعتقاد بأن هذا ضروري لتأمين حياة الأفراد وضمان حاجاتهم ومصالحهم الحيوية. وإذا رأينا أنه ليس أفضل من التقيد بالمبادىء النابعة من المنظور الأخلاقي وسيلة لضمان الوئام والسلام بين أعضاء المجتمع الواحد وضمان تعاونهم، فإن هذا يعطينا مسوغاً عقلياً للتأكيد على أهمية التربية الأخلاقية وغرس الفضائل الأخلاقية في النفوس. في كل حالة من هذه الحالات، ثمة غاية أو أكثر معطاة مسبقاً وعمل العقل العملي لا يتجاوز محاولة إيجاد الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الغاية. قد يكون تثميننا لأي غاية من هذه الغايات قائماً هو أيضاً على اعتقادنا بأن تحقيقها ضروري لتحقيق غاية سواها أعلى قيمة. ولكن يبدو أنه لا بد من أن نقف أخيراً عند غايات ليست ذات قيمة وسيلية بل ذات قيمة لذاتها.

من الواضح أن العقل الوسائلي لا ينفعنا في تقرير الغايات الأخيرة. إذا اعتبرنا، مثلاً، السعادة، والحرية، والعدالة، والكرامة، والتحقيق الذاتي غايات لذاتها، فعلى أي أساس نعتبرها كذلك؟ لا يمكن أن يكون الجواب هنا هو أن هذا الأساس يكمن في كونها ضرورية لتحقيق غايات أخرى أعلى قيمة، لأن لا غايات، بحسب افتراضنا، تعلوها قيمة. قد يكون الجواب هو أن هذا الأساس يكمن في كونها **المكونات الجوهرية** للصالح الإنساني وأن الصالح الإنساني، من المنظور الأخلاقي، هو الذي ينبغي أن يشكل المعيار الأخير لكل الأفعال

والاختيارات، الفردية والجمعية. قد يبدو أن هذا الجواب يتعارض مع الافتراض بأن هذه الغايات ذات قيمة لذاتها، إذ ما يبدو أنه متضمن في هذا الجواب هو أن قيمتها تكمن في كونها ضرورية للصالح الإنساني. ولكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن اعتبارها مكونات جوهرية للصالح الإنساني هو غير اعتبارها وسائل ضرورية لتحقيق الصالح الإنساني، لأن ما هو وسيلة لغاية هو شيء مستقل عن هذه الغاية، مثلما هي مستقلة عنه. إن اعتبارها مكونات جوهرية للصالح الإنساني يجعل، إذن، عديم المعنى، بل متناقضاً، قولنا إنها وسائل ضرورية لتحقيق الصالح الإنساني، لأنه يفترض أنها مستقلة عن الصالح الإنساني أو هو مستقل عنها، بينما هي الصالح الإنساني بعينه.

ولكن ـ وهنا نأتي إلى بعض الأسئلة الصعبة ـ كيف نقرر ما هو الصالح الإنساني وما هي مكوناته الجوهرية؟ وهل يستوجب المنظور الأخلاقي حقاً أن يكون الصالح الإنساني محور كل الأفعال والاختيارات؟ وعلى افتراض أنه يستوجب هذا، هل العمل بما يستوجبه يقوم على أساس عقلي؟ شغلت هذه الأسئلة وما زالت تشغل فلاسفة الأخلاق وستظل تشغلهم بسبب صعوبتها وتعقد القضايا التي تتمحور حولها. وليس غرضي هنا أن أتصدى لهذه الأسئلة لأن هذا يحتاج إلى دراسة مطولة لا مجال للخوض فيها هنا[١٠] ولكن ما أود أن أفعله باختصار شديد هو أن أبين أنه على الرغم من الصعوبات التي تواجه العقل في تصديه لهذه الأسئلة، فإن الخيار العقلي الوحيد أمام الإنسان هو ألا يستنجد سوى باعتبارات العقل العملي لحل قضاياه الدنيوية.

لنبدأ بالسؤال: كيف نفسر لماذا الأسئلة الصعبة التي طرحناها في الفقرة السابقة ما زالت مدار نقاش وجدل بين فلاسفة الأخلاق؟ ثمة جوابان محتملان عن هذا السؤال: إما الشؤون المعيارية ليست شؤوناً عقلية، ولكن بعض فلاسفة الأخلاق يتوهمون أنها كذلك، أو هي شؤون عقلية ولكنها من الصعوبة والتعقيد بمكان بحيث تظل مدار خلاف وجدل.

ما الذي يترتب على الجواب الأول؟ من الواضح أن الافتراض أن الشؤون المعيارية ليست شؤوناً عقلية هو بمثابة الافتراض أن مفهوم العقل المعياري هو إرداف خُلفي. بمعنى آخر، العقل، بناء على هذا الجواب، يقرر الوسائل لا الغايات، ليس بسبب نواقص فيه بل بسبب طبيعة الغايات التي تفرض عدم خضوعها لمعايير عقلية. إذن، حتى كائن كلي القدرة لا يمكنه أن يخلق عقلاً مزوداً بوظيفة معيارية، مثلما لا يمكنه، مثلاً، أن يخلق دائرة مربعة. ولكن إذا لم يكن الأساس الذي يقوم عليه اختيار الغايات أساساً عقلياً، بحكم طبيعة الغايات، إذن فإن اختيارها هو من عمل الإرادة وحدها. إذن، ما يترتب على هذا الجواب في نهاية التحليل هو أنه متروك للإنسان أن يختار بحرية كاملة غاياته الدنيوية الأخيرة، دون أي تدخّل من أي قوى خارجه. فلا يمكن، في هذه الحالة، أن يوجد أي مسوغ لتدخّل كهذا، ما دام لا معنى للمفاضلة بين الغايات المتباينة.

أي دور يبقى للعقل العملي، في هذه الحالة، أي بعد تجريده من وظيفته المعيارية؟ إن دوره يصبح منحصراً في تقرير الوسائل الضرورية لتحقيق الغايات المتفق عليها مسبقاً. قد يختلف البشر، حتى داخل المجتمع الواحد، حول المكونات الجوهرية للصالح الإنساني، وإن اتفقوا حول ضرورة تمحور الأفعال والاختيارات الجمعية حول الصالح العام. قد يذهب بعضهم، مثلاً، إلى حد اعتبار السعادة المكون الجوهري الوحيد للصالح الإنساني وإخضاع قيم أخرى كالعدالة والحرية والتحقيق الذاتي والمساواة لقيمة السعادة. وقد يجد آخرون أن العدالة والحرية ليستا أدنى مرتبة في سلّم القيم من السعادة، بل قد يصر الليبراليون بينهم (الليبراليون الكلاسيكيون على وجه الخصوص) أنه فيما يخص الغرض أو الأغراض الأخيرة للتنظيم السياسي والقانوني، لا شيء، حتى السعادة العامة، يمكن أن يوازي في أهميته أهمية الحرية والعدالة. وقد لا يتورع آخرون عن الذهاب إلى حد اعتبار الغايات

الدنيوية، كائنة ما كانت، أدنى قيمة من الغايات الأخروية. فلا غايات أرضية، في نظر الأخيرين، يمكن أن تعتبر ذات قيمة لذاتها. إن قيمة أي منها، بالأحرى، تقاس بمدى كون تحقيقها ضرورياً لبلوغ غاياتنا الأخروية.

لا يمكن النجاح أو التقدم أي خطوة في المجال العام ـ مجال بناء مؤسسات سياسية وقانونية مستقرة وموضع ثقة من جميع الفئات ـ بدون وجود اتفاق حول الغرض أو الأغراض الأساسية التي ينبغي تحقيقها من وراء التنظيم السياسي والقانوني. بمجرد حصول اتفاق كهذا، يصبح دور العقل العملي محصوراً في تقرير طرق التنظيم السياسي والقانوني الكفيلة بتحقيق هذه الأغراض على النحو الأفضل. من الواضح هنا أن قيام العقل العملي بهذا الدور أمر ممكن فقط في حال كون الأغراض المتفق عليها هي أغراض دنيوية لا أخروية. فحيث تكون الأغراض المتفق عليها أغراضاً أخروية، فلا أحد هو في وضع يسمح له بأن يعرف ما هي الوسائل الأرضية المطلوبة لبلوغها. فالمسلم والمسيحي، مثلاً، متفقان حول ما ينبغي استهدافه من أغراض أخروية، ولكن بينما الإيمان المسيحي هو الطريق السوي إلى تحقيقها، في اعتقاد المسيحي، فإن هذا، بطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون الطريق السوي إلى تحقيقها في اعتقاد المسلم. ومن منا يملك، أو حتى يعرف ما معنى أن يملك، أدلة مستقلة عن إدعاء كل منهما بخصوص من مِن الاثنين يكفل لنا أيمانه بلوغ الأغراض الأخروية المزعومة عن طريق الوسائل الأرضية المنوطة بإيمانه؟

ما يتضح مما سبق أن افتراض عدم وجود وظيفة معيارية للعقل يستبعد أي دور للدين في المجال السياسي ـ القانوني كالذي يطالب به الإسلاميون. فدور كهذا يتضمن إما مساهمة الدين في تقرير الغايات أو تقرير الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الغايات أو تقرير الاثنتين معاً. ولكن تقرير الغايات، كما رأينا، على افتراض عدم وجود وظيفة

معيارية للعقل، يصبح من عمل الإرادة وحدها، مما يعني أنه متروك للإنسان أن يقرر بنفسه ما يختار من غايات دنيوية. أما تقرير الوسائل فإنه من عمل العقل العملي باعتباره عقلاً وسائلياً. والاكتفاء باللجوء إلى العقل العملي، في هذه الحالة، هو الموقف المعقول، نظراً لأن الوسائل لا تتقرر مرة وإلى الأبد، بل تتقرر تدريجياً وبصورة مواكبة لتغير الظروف والأوضاع. وفوق كل هذا، إنها منوطة بالغايات التي نختارها بحرية، وتغير هذه الغايات يعني بالضرورة تغير الوسائل. إذن، من جهة، حتى عندما تكون الغايات المتفق عليها ثابتة نسبياً، فإن ظروف البشر الاجتماعية والتاريخية لا تبقى ثابتة، ولا بد للوسائل من أن تواكب تغيراتها. ومن جهة ثانية، فإن الغايات المتفق عليها ليست ذات ثبات مطلق، وأي تعديل فيها لا بد من أن يرافقه تعديل مناسب في الوسائل. ولذلك، ليس من المعقولية في شيء لجوؤنا، في هذه الحالة، إلى نص ديني ما لنستخرج منه المعرفة المطلوبة بخصوص كيف ينبغي أن ننظم حياتنا السياسية ـ القانونية، وكأن معرفة كهذه يمكن أن تقرر مرة وإلى الأبد. إضافة إلى كل هذا، فإن المشكلة الإبستمولوجية تظل مطروحة هنا بشكل بارز، أي مشكلة كيف نقرر، وبأي معايير، أن النصوص الدينية التي نلجأ إليها تتضمن فعلاً رسالة الله إلى البشر.

لنفترض الآن أن الشؤون المعيارية قابلة لحلول عقلية من حيث المبدأ، أي أن العقل العملي هو عقل معياري بالإضافة إلى كونه عقلاً وسائلياً. هل يعني هذا، في ضوء تناولنا سابقاً للصعوبات الكبيرة التي تعرقل عمل العقل المعياري، أن الاستنجاد بالدين، في محاولتنا تقرير غاياتنا الدنيوية، هو الطريقة الوحيدة المعقولة للتعويض عن عجز العقل المعياري؟ جوابي هو حتماً بالنفي وذلك للأسباب التالية. أولاً، إن عجز العقل المعياري النسبي لا يعني أنه لا يمكن للبشر أن يصلوا إلى اتفاق عقلي فيما يخص الغايات التي ينبغي أن يتمحور حولها التنظيم السياسي ـ القانوني. ثانياً، إن احتمال وصولهم إلى اتفاق كهذا يتناسب

عكسياً مع اللجوء إلى اعتبارات ميتافيزيقية ـ دينية أو غير دينية ـ للتعويض عن عجز العقل المعياري المزعوم. إن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية سيباعد أكثر بين وجهات نظرهم ويجعل احتمال وصولهم إلى اتفاق أقل بكثير من احتمال وصولهم إلى اتفاق فيما لو تركوا الاعتبارات الدينية جانباً واكتفوا باعتبارات العقل المعياري المستقل. ثالثاً، اللجوء إلى الاعتبارات الدينية، إن لم يعن فقط الوقوف عند الإيمان الديني وحده، لا بد أن يواجه مشكلة إبستمولوجية تستعصي على الحل. المشكلة هي أنه لا يمكننا أن نعرف أن نصاً دينياً ما يتضمن فعلاً أمراً إلّهياً بخصوص ما ينبغي اختياره من غايات أرضية إلا إذا كنا نعرف بعقولنا المعيارية أنه مسوغ من المنظور الأخلاقي. وهذا يدخلنا في حلقة مفرغة. رابعاً وأخيراً، إذا كان للعقل وظيفة معيارية، إذن، حتى من وجهة نظر دين سماوي كالإسلام أو المسيحية، ينبغي أن يحتفظ العقل العملي باستقلاليته ليقوم بوظيفته المعيارية بدون أي تدخّل من خارجه.

لنأخذ هذه الأسباب الأربعة واحداً واحداً، مبتدئين بالأول. رأينا في القسم الأول من هذا الكتاب في تناولنا لمفهوم العقل العملي أن ثمة عوامل عدة، إيديولوجية وغير إيديولوجية، تعرقل عمل العقل المعياري وتجعل من الصعب وصول حتى أفراد المجتمع الواحد إلى تصور واحد للخير وإلى اتفاق حول كل الغايات النهائية التي ينبغي أن تتمحور حولها اختياراتنا وأفعالنا الفردية والجمعية. ما يترتب على هذا، من منظور عقلي، على مستوى التنظيم السياسي ـ القانوني، ليس أن يفرض فريق من الفرقاء تصوره الخاص للخير وللغايات الجديرة بالتبني، على افتراض أن الفرصة متاحة له لفعل ذلك، على المجتمع بأكمله، فيتخذ النظام السياسي ـ القانوني في هذا المجتمع الصورة التي يستوجبها هذا التصور. ما يفرضه العقل بالأحرى هو أن يحاول جميع الفرقاء الوصول إلى أرضية مشتركة، وهذا لا يعني تخلي أي فريق عن

تصوره الشامل للخير أو للقيم الأخلاقية، بعامة، بل تقليص هذا التصور إلى الحد الذي يجعله يتطابق مع تصورات سائر الفرقاء بعد قيامهم بتقليصها على نحو مماثل. خارج المجال العام، لكل فريق الحرية في أن يحتفظ بنظرته القيمية الشاملة، وهذا هو الفحوى الأساسي لمفهوم التعددية في المجتمع الحديث. ولكن أن يجعل كل فريق تصوره الشامل هذا محور أفعاله في المجال العام، مطالباً بتشكيل المجتمع السياسي ـ القانوني بحسب مقتضيات هذا التصور، يتعارض، كما بينا في الفصل الثالث، مع مبدأ الاحترام المتبادل. فحيث لا يمكن الاتفاق حول تصور شامل واحد للخير، كما بينا، لا يحق لأي فريق أن يُحل سلطته المعرفية محل السلطة المعرفية لأي فريق مخالف(*). إضافة إلى تعارضه مع مبدأ الاحترام المتبادل، فإنه يتعارض مع النظر إلى المجتمع الواحد على أنه نظام تعاوني. ولذلك عندما ينظر كل فريق في مسألة التنظيم السياسي ـ القانوني للمجتمع من منظور العقل العملي، سيجد أن ما هو مسوغ له عملياً هو البحث عن تلك المبادىء المعيارية التي يمكن أن يجمع عليها جميع الفرقاء ولا يقود تأسيس نظامهم السياسي ـ القانوني عليها إلى إلغاء التعددية في مجتمعهم.

ولكن ـ قد يعترض بعضهم ـ وإن كان إجماع كالأخير ممكناً من حيث المبدأ، إلّا أنه متعذر حصوله عملياً بالنظر إلى كون العوامل العديدة التي تعطل عمل العقل المعياري هي من القوة بمكان بحيث ستجعل من المتعذر واقعياً على أي فريق من أن يقارب مسألة التنظيم السياسي ـ القانوني مقاربة متجردة ومحايدة. وإذا سلمنا بهذا، أليس حرياً بنا هنا أن نلجأ إلى مصدر متجرد ومحايد، بدل الاعتماد على العقل المعياري الذي لا يمكننا أن نضمن تجرده وحياده؟ وإذا أضفنا الآن أن الله هو المصدر الوحيد المتجرد والمحايد على نحو مطلق،

(*) أنظر الفصل الثالث، القسم المتعلق بمبدأ الاحترام المتبادل.

أفلا يتبع من هذا أن اللجوء إلى الله - إلى أوامره ونواهيه - هو أفضل السبل لنا لضمان وصولنا إلى القرارات الصحيحة بخصوص كيف ينبغي أن ننظم حياتنا السياسية - القانونية؟

ينتقل بنا هذا الاعتراض إلى الاعتبار الثاني لرفض الاستنجاد بالدين للتعويض عن العجز المزعوم للعقل المعياري. ما يتجاهله هذا الاعتراض هو أن اللجوء إلى الأوامر والنواهي الإلَهية لحسم الخلافات بين البشر حول المبادىء التي ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي - القانوني، إن لم يكن هو بالذات بين العوامل التي هي في أساس هذه الخلافات، لن تكون له نتيجة سوى نقل هذه الخلافات إلى مستويات أخرى تجعلها أعسر على الحل. فما يعنيه هذا اللجوء هو العودة إلى نصوص دين محدد، لا أي دين سواه، وهذا فوراً يثير خلافات على مستوى بيديني تستعصي على الحل حتى نظرياً. السؤال الذي يطرح نفسه فوراً، في هذه الحالة، من منظور أتباع الديانات الأخرى هو لماذا نسلّم بأن النصوص الدينية التي يُستند إليها هي التي تتضمن فعلاً الأوامر والنواهي الإلهية وليس نصوص دين آخر؟ إن سؤالاً كهذا، كما أوضحنا بالتفصيل في أمكنة أخرى من هذا الكتاب، لا يمكن إعطاء جواب عنه، بل لن نعرف من أين نبدأ إن حاولنا إيجاد جواب عنه.

تثير العودة إلى نصوص دينية ما أيضاً خلافات حتى على مستوى ضمديني. فأتباع الدين الواحد ليسوا بالضرورة على اتفاق بخصوص كيف تُفهم نصوص دينهم. هل تُفهم النصوص التي تتعلق، مثلاً، بخلق العالم فهماً حرفياً أم على نحو آخر؟ وماذا عن النصوص التي تعنينا في المقام الأول هنا والتي يفترض أن تتضمن الأوامر والنواهي الإلَهية؟ هل تفهم هذه النصوص على نحو يلزم أتباع هذا الدين بتبني موقف معين بخصوص الصورة التي ينبغي أن يتخذها النظام السياسي - القانوني أم لا تفهم كذلك؟ وإذا فهمت كذلك، فكيف يُقرر الآن ما هي على وجه التحديد الصورة التي توجب هذه النصوص باتخاذ النظام

السياسي ـ القانوني لها؟ لا حاجة لتناول المزيد من الأمثلة، فإن تعدد المذاهب والفرق في الإسلام، كما في المسيحية واليهودية، يعطينا الشاهد الأقوى على تعدد القراءات لنصوص الدين الواحد، سواء فيما يخص النواحي اللاهوتية (الكلامية) الخالصة أم النواحي العملية.

إضافة إلى الخلافات التي يثيرها اللجوء إلى الدين في المجال العام على مستوى بيديني وضمديني، فإنه يثير خلافات على مستوى ميتا ـ ديني. إن إقحام الدين في المجال العام يثير شتى الأسئلة حول طبيعة الدين، ودوره في الحياة العامة وحدود هذا الدور، وجواز اتخاذه بعداً سياسياً، وغير ذلك من الأسئلة التي كانت وما تزال مدار جدل بين اللاعلمانيين والعلمانيين عندنا كما عند سوانا.

إن احتمال حسم خلافات من النوع الذي يحصل على المستويات الثلاثة الأخيرة هو، بدون أدنى شك، أقل بكثير من احتمال حسم خلافات من النوع الذي يتولد عن لجوئنا إلى اعتبارات العقل العملي المستقل. ولذلك بدل أن يكون اللجوء إلى الدين عاملاً مساعداً على حسم خلافات من النوع الأخير، فإنه، على العكس من ذلك، سيكون عاملاً معرقلاً أكثر لنا في محاولتنا وضع حد لهذه الخلافات. من هنا نفهم لماذا قلنا سابقاً إن هناك تناسباً عكسياً بين احتمال وصولنا إلى اتفاق حول المبادىء الأساسية التي ينبغي أن نقيم عليها نظامنا السياسي ـ القانوني عن طريق العقل المعياري **المستقل** وبين إقحام الدين في القضايا العامة التي تشغل العقل المعياري تحت ستار اللجوء إلى ما يعوض عن أي قصور في عمل هذا العقل. ولا أظنني أجانب الصواب إذا قلت إن إقحام الدين في القضايا العامة، بين كل العوامل المعرقلة لعمل العقل المعياري، هو الأكثر سوءاً.

إضافة إلى كل هذا، تجدر الملاحظة أنه حتى لو افترضنا على سبيل الجدل إمكان حسم الخلاف الذي يثيره اللجوء إلى نصوص دين معين على مستوى بيديني، مثلاً، فإن هذا الحسم غير متاح لنا، في السياق

الذي يعنينا هنا، إلّا عن طريق اللجوء إلى اعتبارات مستمدة من العقل المعياري نفسه. يعود بنا هذا إلى الاعتبار الثالث لرفض الاستنجاد بالدين تحت ستار التعويض عن العجز المزعوم للعقل المعياري. هذا الاعتبار، كما رأينا، هو أن اللجوء إلى نصوص دينية للغرض الذي يعنينا هنا يدخلنا في حلقة مفرغة على المستوى الإبستمولوجي. حتى نوضح هذه المسألة على نحو أفضل، لنفترض أن اللجوء إلى نصوص دين معين لم يقد إلى نفس المبادىء المعيارية التي قاد إليها اللجوء إلى نصوص دين آخر. هنا نواجه خلافاً على مستوى بيديني. لنفترض أيضاً أن هذا الخلاف ليس نتيجة سوء تأويل أي من الفريقين لنصوص دينه وأن موثوقية النصوص في الحالتين ليست موضع سؤال. كيف نقرر، في هذه الحالة، مَن مِن الفريقين تتضمن نصوص دينه فعلاً إرشادات الله لنا بخصوص المبادىء التي ينبغي أن نتبناها؟

على افتراض أن الإجابة عن هذا السؤال ممكنة نظرياً، فإن شرطاً من شروط الوصول إلى إجابة صحيحة عنه هو أن نتأكد ممن من الفريقين تقودنا نصوص دينه إلى مبادىء **صحيحة من المنظور الأخلاقي**. فلأن الله كلي الخير، إذن لا يمكن لإرشاداته بخصوص المبادىء التي ينبغي أن نتبناها أن تكون مخالفة للمنظور الأخلاقي. ولذلك عندما نواجه بخلاف بيديني كالمشار إليه في مثالنا، لن يكون متاحاً لنا الحسم فيه بدون توظيف العقل المعياري.

من السهل أن نرى الآن لماذا الدوران في حلقة مفرغة هو النتيجة المحتومة لمحاولة حسم الخلافات التي تنشأ على مستوى توظيفنا للعقل المعياري عن طريق اللجوء إلى الدين. فاللجوء إلى الدين يعني، في هذا السياق، اللجوء إلى نصوص دين معين، لا نصوص دين سواه، على أساس أننا **نعرف** أن هذه النصوص تتضمن **فعلاً** ما أوحى به الله إلى البشر عن طريق رسله. ولكن هذه المعرفة غير متاحة لنا إلّا إذا كنا نعرف، على الأقل، أن ما تتضمنه هذه النصوص من مبادىء معيارية

صحيح من المنظور الأخلاقي. وهذا يعني أن الاستنجاد بالوحي للتعويض عن عجز العقل المعياري المزعوم إزاء معضلة معيارية ما يفترض مسبقاً، في آن، عدم عجز العقل المعياري إزاء هذه المعضلة. الدور هنا واضح: العقل المعياري يحتاج إلى توجيه إلّهي للتعويض عن عجزه المزعوم، ولكن لا إمكان لأن نعرف أن توجيهاً ما هو فعلاً توجيه إلهي بدون افتراضنا عدم عجز العقل المعياري وعدم حاجته لتوجيه إلهي.

للمزيد من التوضيح، لنفترض أن المعضلة المعيارية التي نواجهها هي كيف نوازن بين قيمتيْ الحق والخير (بين العدالة والمنفعة، مثلاً). بمعنى آخر، لنفترض أن العقل المعياري يجد صعوبة كبيرة في تقرير ما الذي ينبغي فعله عندما يتعارض تحقيق العدالة مع تحقيق المنفعة العامة، وحسم الخلاف، بالتالي، بين الديونطولوجيين والغائيين في فلسفة الأخلاق. ولنفترض أننا استنجدنا بنص ديني ما ووجدنا أن ما يتضمنه، بحسب فهمنا له، هو أنه لا يجوز لاعتبار المنفعة العامة أن يبطل اعتبار العدالة. إن هذا يفترض صحة المبدأ المعياري الذي يعطي للحق أسبقية معيارية على الخير ويؤيد، بالتالي، وجهة النظر الديونطولوجية في فلسفة الأخلاق. كيف يمكن للاستنجاد بهذا النص الديني أن يحسم الخلاف بين الديونطولوجيين والغائيين، إلّا إذا تبين فعلاً أن هذا النص يتضمن وحياً إلّهياً؟ ولكن، كما رأينا، من شروط كونه يتضمن وحياً إلّهياً هو أن يكون ما يتضمنه صحيحاً من المنظور الأخلاقي. وهذا يعني أنه حتى نتبين أنه يتضمن فعلاً وحياً إلّهياً، من الضروري أن يكون بمستطاعنا أن نوظف العقل المعياري المستقل على نحو يضمن نجاحنا في تبين هذا الأمر. ومعنى هذا أننا عندما نستنجد بالوحي لنعرف كيف نوازن بين الحق والخير، لعجز عقولنا المزعوم عن معرفة ذلك، فإن علينا أن نفترض، في آن، عدم عجز عقولنا عن معرفة ذلك.

نأتي أخيراً إلى الاعتبار الرابع الذي يضمن، بل يستوجب، احتفاظ العقل العملي باستقلاليته ليقوم بوظيفته المعيارية بدون أي تدخّل من خارجه. هذا الاعتبار، كما رأينا، مستمد من التقليد الإبراهيمي نفسه. لا أريد من القارىء هنا أن يتسرع في الاستنتاج بخصوص ما يعنيه لجوئي إلى التقليد الإبراهيمي، ظاناً أني سألجأ إلى نصوص دينية معينة مأخوذة من هذا الكتاب الديني أو ذاك لدعم وجهة نظري. فـ«لعبة النصوص» ليست لعبتي لأني معني بقضايا فلسفية وليس بقضايا كلامية ـ تأويلية. ما يعنيني هنا هو **مفهوم** الألوهة المستمد من التقليد الإبراهيمي ومكوناته الجوهرية. وما أريد أن أبينه هو أنه انطلاقاً من هذا المفهوم، ليس متماسكاً منطقياً لمن يؤمن بدين سماوي كالمسيحية أو الإسلام بأن يعتقد أن للعقل العملي وظيفة معيارية في حين يجرده من استقلاليته.

لنبدأ بتناول مفهوم الألوهة كما نجده في التقليد الإبراهيمي. الله، بحسب هذا المفهوم، هو الخالق للإنسان ولكل شيء آخر في الوجود غير ذاته. وهو بحكم كماله التام والمطلق لا يفعل شيئاً عبثاً، ولا يفعل ما هو مخالف للعقل. فإن خلق شيئاً فإنما يخلقه لسبب، ولا يعقل، لأنه كلي العلم وكلي الخير، أن يخلق شيئاً لسبب ما في وقت ما وأن يخلق في وقت آخر لسبب مغاير. فلأنه كلي العلم، لا يعقل أن يوجد بعد خلقه لشيء ما أي سبب **مبطل** للسبب الذي خلق هذا الشيء من أجله. فلو وجد سبب كهذا لكان هذا دليلاً على أنه عندما خلق الشيء المعني لم يكن على علم كامل بما سيأتي. ولكن هذا محال لأن العلم الإلّهي يحيط بالماضي والحاضر والمستقبل. ولأنه كلي الخير، لا يعقل بعد خلقه الشيء المعني أن يخلق شيئاً آخر لسبب مغاير. فعندما يخلق شيئاً فإنما يخلقه للسبب **الأفضل**، مما يعني أن أي سبب مغاير له لا يمكن أن يكون مبطلاً له بل العكس تماماً هو الصحيح. إذن، لا يمكن **منطقياً** لله، كما يُتصور في التقليد الإبراهيمي، أن يخلق إلّا لسبب، ولا يمكن منطقياً أن يوجد ما يبطل هذا السبب.

ننتقل الآن إلى السؤال: ما هو السبب لخلق العقل الإنساني؟ لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلّا بالعودة إلى الطبيعة الجوهرية للعقل وما تعنيه بالنسبة لوظائف العقل الأساسية. لا حاجة للإطالة هنا، فما هو واضح ومتفق عليه هو أن من الوظائف الأساسية للعقل تمكين الإنسان من الحصول على المعرفة. والمعرفة قد تكون نظرية أو عملية، والمعرفة العملية، بدورها، معرفة تقنية ومعرفة معيارية أيضاً، على الأقل بحسب الافتراض الذي يعنينا الآن. ما يتبع من هذا ومما سبق هو أن الله خلق العقل الإنساني ليقوم بتلك الوظائف التي تتصل بتحقيق معرفة نظرية (علمية وما شاكل ذلك) وتلك التي تتصل بتحقيق معرفة عملية، تقنية ومعيارية، بالإضافة إلى وظائف أساسية أخرى قد تكون للعقل ولا تعنينا هنا. في خلقه العقل الإنساني مزوداً بهذه الوظائف الأساسية، ما قصد إليه، إذن، هو أن يضع على عاتق الإنسان مسؤولية تقرير غاياته الدنيوية بذاته وتقرير الوسائل القمينة بتحقيقها، بالإضافة إلى وضعه على عاتقه مسؤولية الكشف عن عالم الوقائع واستخدام معرفته الواقعية للأغراض التي يراها مناسبة.

قد يسيء الإنسان طبعاً استعمال عقله، مثلما قد يواجه عقبات كثيرة تحول دون توظيفه لقواه العقلية على النحو الأكمل. وهذا قد يحصل على المستوى النظري وعلى المستوى العملي على حد سواء. ولكن من الواضح أنه لا توجد «وصفة» واحدة يجنبنا الاسترشاد بها إساءة استعمال عقولنا أو العقبات التي تحول دون توظيف قوانا العقلية على النحو الأفضل. الضمان الوحيد لعدم إساءتنا استعمال عقولنا ولإزالة كل العقبات التي تحول دون توظيفنا لها على النحو الأفضل هو أن يتدخل الله في كل حالة من الحالات التي يعرف أننا سنسيء فيها استعمال عقولنا على نحو أو آخر أو سنواجه فيها عقبة أو أكثر ستجعل من المتعذر علينا توظيف عقولنا على النحو الأفضل. ولكن هذا يستوجب تدخّل الله في شؤوننا باستمرار لجعل كل منا في كل حالة من

الحالات المعنية يستنكف عن إساءة استعمال عقله أو لجعله يجد الطريقة الفعالة لتجنب أي عقبة قد تحول دون توظيفه لعقله على النحو الأفضل. والوسيلة لتحقيق تدخّل كهذا هو إما أن يتواصل الله مع كل منا في كل حالة من الحالات المعنية لتبليغنا توجيهاته وإرشاداته أو أن يوجه عقولنا، دون علم منا، الوجهة الصحيحة، ألا وهو القدير على ذلك. ولكن أي حاجة تبقى، في هذه الحالة، للعقل الإنساني بوظائفه الأساسية المعروفة؟

يتضح مما سبق أنه لم يكن قصد الله من خلق العقل الإنساني هو أن يضع على عاتق الإنسان مسؤولية الكشف عن عالم الوقائع بذاته وتقرير قيمه وغاياته ووسائل تحقيقها بحرية، مميزاً له بذلك عن كل المخلوقات التي من جنسه، لما كان لديه أي سبب لخلق هذا العقل. ولكن إذا كان السبب من خلق العقل الإنساني هو جعل الإنسان صاحب المسؤولية الأخير في كل الشؤون التي تخص تحصيل المعرفة النظرية والعملية، إذن لا يمكن، من المنظور الإلهي نفسه، أن يوجد لاحقاً سبب مبطل للسبب الأخير، بمعنى أنه يسوغ التراجع عن ترك هذه المسؤولية للإنسان وحده. أن نجعل النقل، مثلاً، مصدراً أخيراً لتقرير غاياتنا الدنيوية هو أن نعطل عمل العقل المعياري وأن نجرد الإنسان، بالتالي، من المسؤولية التي أنيطت به بحكم تزويد الله لعقله بوظيفته المعيارية. وهذا يتعارض مع السبب الذي من أجله خُلِق العقل الإنساني. ومن الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، أنه كائناً ما كان السبب الذي يلجأ إليه بعضهم لتسويغ إحلال النقل محل العقل، فإن السبب الذي من أجله خُلق العقل هو حتماً مبطل له.

من الواضح الآن لماذا قلنا إنه من غير المتماسك منطقياً للمؤمن بدين سماوي أن يعترف بأن للعقل وظيفة معيارية في حين يجرده من استقلاليته بصفته عقلاً عملياً. فالله بحكم طبيعته ـ أي بحكم كماله التام والمطلق ـ لا تصدر ولا يمكن، حتى منطقياً، أن تصدر عنه، كما

رأينا، أفعال ذات أسباب عقلية متعارضة. لا يمكن، بمعنى آخر، أن يختار الله أن يفعل شيئاً ما لسبب ما ليعود فيختار في وقت آخر فعل شيء آخر لسبب مخالف. فلو فعل ذلك، على سبيل الجدل، لكانت أفعاله تعسفية وخالية من أي غرض عقلي أو أخلاقي. إذن، لا يمكن منطقياً أن يكون الله قد وهب الإنسان، من جهة، ملكات عقلية ليتيح له أن يكون ذا استقلالية تامة في تقريره لكيف يتدبر شؤونه الزمنية ولأي غاية، وأن يكون قد فرض عليه، من جهة ثانية، نظاماً أو شرعاً جامداً يجرده من هذه الاستقلالية[١١].

قد يعترض بعضهم على ما سبق على أساس أن دور النقل، فيما يخص العقل العملي، هو أن يكون سنداً ومرشداً له، لا بديلاً عنه. لا يعطّل عمل هذا العقل، بناء على هذا الاعتراض، إلّا في الحالات المشمولة بنص. أما في الحالات الأخرى - وهي كثيرة - فإنه متروك للعقل العملي أن يجتهد بصورة مستقلة وعلى أساس اعتباراته الخاصة. ما يعنيه هذا هو أنه ما دام مجال الاجتهاد يبقى واسعاً، لوجود حالات كثيرة غير مشمولة بأي نص، فإن العقل العملي لا يجرد من استقلاليته بالكامل، بل إلى درجة محدودة جداً.

المبدأ الذي يلتزم به أصحاب هذا الاعتراض هو مبدأ أن لا اجتهاد في موضع النص. سنترك مناقشة هذا المبدأ إلى الفصل المقبل حيث سنبين فساده. في الواقع، فساد هذا المبدأ واضح في ضوء الاعتبارات الإبستمولوجية التي سبق وتناولناها في أكثر من مكان من هذا الكتاب في سياق تسويغنا لأطروحة أولية العقل. ولذلك لن نعود في الفصل المقبل إلى هذه الاعتبارات الإبستمولوجية إلّا لماماً، بل سنلجأ إلى شتى الاعتبارات الأخرى التي نأمل أن تبين أنه من غير المعقول حتى قبول تقييد جزئي للعقل بالنقل.

ولكن قبل الانصراف إلى معالجة مسألة الاجتهاد، لا بد من أن نطرح في ختام هذا الفصل السؤال التالي: لماذا العقل العملي بالذات

يحتاج إلى مساندة وإرشاد النقل؟ لماذا لا يصدق الشيء نفسه على العقل العلمي، النظري والتطبيقي؟ إذا كان الجواب يتعلق بعجز العقل العملي المزعوم، فإن هذا الجواب غير مقنع البتة. فالعقل، كما بينا، في الفصل الرابع، أنظرياً كان أم عملياً، يعمل ضمن محددات كثيرة. قد يكون العقل العملي، في جانبه المعياري، على الأقل، أكثر محدودية من العقل النظري، في جانبه العلمي، ولكن لا يمكن لهذا وحده أن يسوغ حاجة السابق، لا حاجة الأخير، إلى الإرشاد الإلَهي. فالمحدودية، في هذه الحالة، هي الاعتبار الأساسي، لا درجة المحدودية. بمعنى آخر، افتراض كون العقل العملي أكثر محدودية من العقل العلمي يعني فقط أنه أكثر حاجة إلى الإرشاد من الأخير، ولكن هذا بالطبع، لا ينفي حاجة الأخير أيضاً إلى الإرشاد.

إذن، أين نجد الجواب عن سؤالنا الأصلي؟ قد يكون هذا الجواب هو أن المشكلات التي يتصدى لها العقل العملي ذات أهمية خاصة لارتباطها بحياة البشر وتحسينها. ليس جواب كهذا أكثر معقولية من سابقه. فلا ننس هنا أن الكثير من المعضلات العملية التي نواجهها وتسبب للكثير من البشر الكثير من التعاسة وتمنعهم من تحسين حياتهم سببها قصور المعرفة العلمية، النظرية والتطبيقية. خذ، مثلاً، النتائج الوخيمة التي نواجهها بسبب عدم قدرة العلم حتى الآن عن إيجاد علاج شاف لعدد كبير من الأمراض كالسرطان، والإيدز، والألتسهايمر، أو خذ النتائج المترتبة على عجز العلم عن إيجاد حل لمشكلة الجفاف في المناطق الصحراوية الفقيرة لتحسين الإنتاج الزراعي فيها والقضاء على المجاعة، أو النتائج المترتبة على عجزه عن إيجاد الطرق للتنبؤ بالكوارث الطبيعية بدقة والسيطرة عليها. أليس مهماً لحياة الإنسان وتحسينها أن يُرشد العقل العلمي في اتجاه إيجاد علاج للأمراض التي تفتك بالملايين من البشر، وحلّ لمشكلة المجاعة في العالم، وطرق للسيطرة على الكوارث الطبيعية، بقدر ما هو مهم، على الأقل، أن

يُرشد العقل العملي بخصوص كيف يعاقب السارق أو توزع أنصبة الوراثة في التركة بين الذكور والإناث من الورثاء وما شاكل ذلك؟ ولكن إذا كان النقل لا يرشدنا إلى المعرفة العلمية الضرورية لمعالجة المشكلات المذكورة وما شابهها، على أهميتها الكبرى للإنسان، فتناط مسؤولية تحصيل هذه المعرفة بنا وحدنا، فلماذا لا تكون مسؤولية تحصيل المعرفة العملية المطلوبة لتنظيم حياتنا السياسية ـ القانونية منوطة بنا وحدنا أيضاً؟ هل في جعبة الإسلام السياسي جواب معقول ومقنع عن هذا السؤال؟

هوامش الفصل السادس

(١) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**: (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٧).

(٢) محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر» في: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٧٠.

(٣) إن كون الله كاملاً ومطلق الحرية، كما ينبهنا ريتشارد سونبيرن، يعني أن أفعاله واختياراته لا تخضع سوى للاعتبارات العقلية. ولذلك، وإن كانت أفعاله لا تخضع لعوامل خارجية، بمعنى أن عوامل كهذه لا تسبب، بل لا يمكن أن تسبب، أفعاله، إذ إنه لا يخضع لقوانين سببية، إلّا أن هذا لا يعني أنه لا يأخذ هذه العوامل في الاعتبار. فإذا كان لا يفعل إلّا بموجب الاعتبارات العقلية الخالصة، إذن إذا كانت الشروط الخارجية هي على نحو بحيث ما يصح فعله في ظل هذه الشروط، من وجهة نظر عقلية، هو كذا وكذا، لا أي شيء آخر، إذن سيختار الله بالضرورة فعل كذا وكذا. انظر: **Richard Swinburne, The Coherence of Theism,** (Oxford, 1977), chap.8.

(٤) ما ينطبق على الله، في هذه الحالة، هو أنه اختار ألا يقوم بأي عمل، بعد خلقه العالم، يتعارض مع القوانين السببية المخلوقة. وإذا أضفنا أن الله بالضرورة لا يتراجع عن قراراته، إذن فإنه سيتقيد بالقوانين السببية، في هذه الحالة، تقيداً تاماً. يمكن وضع هذه المسألة على نحو آخر. إذا اختار الله، بدئياً ألا يتدخل في المجرى الطبيعي للأحداث، فإن هذا الاختيار أملته الاعتبارات العقلية الصحيحة. ولأن الله كلي العلم، إذن لا يمكن أن يعتقد خطأ في وقت لاحق أن اختياره عدم التدخل في المجرى الطبيعي للأحداث لم يكن اختياراً مصيباً. فهو يعلم منذ الأزل وإلى الأزل أنه الاختيار الصحيح. ولأن الله بطبيعته لا يفعل إلا الصحيح، إذن لا يمكن، حتى منطقياً، أن يتراجع عن أي اختيار أو قرار.

(٥) يعتقد سول كريكي، مثلاً، أن بعض الحقائق العلمية ضرورية. انظر، **Saul Kripke, Naming and Necessity,** (Cambridge: Harvard University Press,

1980) فندنا هذا الموقف في: Adel Daher, «The Paradox of the Necessary Aposteriori», **Philsophical Studies** (Forthcoming) انظر أيضاً مناقشتنا لهذا الموقف في: عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣) ص ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

(٦) للتوسع في دراسة هذه المسألة، انظر، عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ص ٣٦٣ ـ ٣٩٢.

(٧) William Alston, **Divine Nature and Human Language**, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), pp. 197-198.

(٨) ما هو مضمر في هذا التحليل هو أن الله، لأنه كلي الخير، لا يمكن أن يتغير بلاغه إلى البشر. فإذا كان ما يبلغ البشر به، بواسطة رسله، هو بمثابة قوانين إلّهية أو حقائق من نوع ما، إذن لو غيّر بلاغه إلى البشر لكان بذلك يمارس **التضليل** عليهم. ولكن هذا ممتنع منطقياً على كائن مطلق الكمال.

(٩) للاطلاع على هذه البراهين وأسباب فشلها، انظر، Richard M. Gale, **On the Nature and Existence of God**, (Cambridge University Press, 1991), chs 6-9.

(١٠) سبق وأن عالج المؤلف هذه المسائل في: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مصدر سابق.

(١١) تعود هذه الحجة في الأصل إلى أنطون سعادة، وما نفعله هنا هو تطوير لها. أنظر، أنطون سعادة، **المحاضرات العشر**، الطبعة الخامسة، (بيروت: ١٩٥٩)، ص ص ١٢٧ ـ ١٢٨. انظر أيضاً، عادل ضاهر، «علمانية سعاده: قراءة فلسفية»، بحث قدم في ندوة عقدت في عمان في أيلول ٩٧، نظمتها الجمعية الفلسفية الأردنية وخصصتها لمعالجة فكر سعادة. نشر البحث في **البناء** البيروتية في ثلاث حلقات. انظر الأعداد ٩٠٢ ـ ٩٠٤.

الاجتهاد والجزء الحياتي من الشريعة

ما زال موضوع الاجتهاد مدار جدل كبير بين المهتمين بالقضايا الإسلامية. ويكاد لا يخلو كتاب من الكتب التي تعالج قضايا ذات مساس بالجزء الحياتي من الشريعة الإسلامية وتطبيقاته من تناول لموضوع الاجتهاد. والشروط التي ينبغي أن يتقيد بها المجتهد والمعايير التي يتعين عليها ما إذا كان الاجتهاد جائزاً أم لا. وقد لاحظت من مراجعتي الفاحصة لأدبيات منظري الحركات الإسلامية، بخاصة، أنهم لا يفعلون أكثر من إحياء أفكار قديمة حول الاجتهاد كالفكرة التي تقيد المجتهد بالنص تقييداً تاماً فلا يكون متاحاً له أن يجتهد بحرية إلّا في الحالات التي لا تكون مشمولة بنص صريح. فلا أهمية مطلقاً، من منظور الإسلاميين، بخصوص جواز الاجتهاد أو عدم جوازه، لأي اعتبارات خارجة عن النص. وهذا، كما سنبين، يجعل موقفهم عرضة لصعوبات كبيرة.

قلت إن الإسلاميين لا يفعلون أكثر من إحياء أفكار قديمة حول الاجتهاد تتلخص هذه الأفكار في فكرة واحدة أساسية، الا وهي أنه لا اجتهاد في موضع النص. نجد هذه الفكرة تتكرر في كتاباتهم في صيغ مختلفة. فهذا سيد قطب يقول «فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص»[1]. أما محمد الغزالي فإنه يعبر عن نفس الفكرة بقوله «ما جاء بنص قاطع، لا اجتهاد فيه»[2] ومن الكتّاب الآخرين الذين كرروا هذه الفكرة طارق البشري الذي أصر على أن هناك ثوابت

في الشريعة مثل «ما يعتبر حدوداً من الأحكام الشرعية، كعدد مرّات الطلاق وأنصبة الوراثة في التركة والعقوبات المنصوص عليها كحدّ الجلد مثلاً»[٣]. إنّ هذه الثوابت، في نظره، ذات وضع إلهي، وهي قطعيّة الثبوت والدلالة، ولهذا السبب فهي ليست مما يمكن للفقيه ـ أي المجتهد ـ أن يجعله موضع تأويل. إنّ «... ما ينفسح فيه المجال أمام الفقيه»، بحسب قوله «... يتعلّق بمنطقتين أساسيتين، الأولى هي: المنطقة التي تبتعد عن الحدود والفروض والمحرّمات... والمنطقة الثانية هي منطقة النصوص المتشابهة...»[٤]. ونقرأ لكاتب آخر أنّ الأحكام الفقهية نوعان، نوع «... يضعف فيه الرأي والاجتهاد أو **ينعدم** (التشديد لنا) كمعرفة الأحكام من الدين بالضرورة والتي لا يجهلها أحد كوجوب الصلاة وحرمة الزنى أو التي تستفاد من النصّ الشرعي رأساً بلا أي كلفة أو بحث أو اجتهاد...» والنوع الثاني «... يغلب عليه جانب الرأي والاجتهاد وهذا النوع لا يعتبر جزءاً من الشريعة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي...»[٥].

إن الموقف الأخير ليس مقصوراً على من ذكرناهم من المفكّرين الإسلاميين وليس على سنييهم. إنّ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، لا يتورّع من أن يقول «فمع وجود النصّ لا مجال للاجتهاد»[٦]. وما يعنيه بالنصّ، بحسب تعبيره، «الدليل الدالّ على الحكم الشرعي والواحد لشروط الاعتبار والاعتماد...»[٧] وحتى عندما نجد مفكّراً إسلامياً، كمحمد عمارة، يذهب إلى حدّ التصدي لفكرة أن لا اجتهاد فيما فيه نص، فإن ما ينطبق على هذا المفكر ليس أنه يعتقد بإمكان تعطيل النصّ، من حيث المبدأ، بل فقط أنه يعتقد أنه بالإمكان من حيث المبدأ أن نعدل في فهمنا وكيفية تطبيقنا لأيّ نص من النصوص المتعلّقة بالمتغيرات الدنيوية. فالاجتهاد هنا «ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص... بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً

دائماً ومؤبداً. . . فهو اجتهاد لا يتجاوز النصّ، فيلغيه، وإنّما يتجاوز الحكم المستنبط منه. . . وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً لأنّ حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لأعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النصّ، على النحو الذي يحقّق حكمته وعلّته والمصلحة المبتغاة منه. . . فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز للحكم. . . وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، دون أن يلغي النصّ ويعدمه. . .»[٨].

إنّ موقف محمد عمارة متفوّق جداً، لا شك، على موقف الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نصّ»، ولكنّه، على الرغم من هذا، كما سيتّضح معنا في ما بعد، موقف لا معقول لأنه يقصر الاجتهاد على كونه اجتهاداً «في مدى توافر الشروط اللازمة لأعمال. . . الحكم المستنبط من. . . النصّ». إنّ هذا يعني أنّ القاعدة التي يتضمّنها النصّ قطعي الثبوت والدلالة هي قاعدة **صحيحة على العموم** (أي أنّها تعبر عن واجب من واجبات الوهلة الأولى Prima Facie Duty)[٩]، وبالتالي لا يمكن رفضها، إنّما يمكن فقط، في بعض الحالات، أن نمتنع عن تطبيقها لعدم توافر الشروط اللازمة لذلك. وما يميّز موقفه عن موقف الذين يصرّون على الأخذ بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» هو أن الموقف الأخير يقضي بالنظر إلى القاعدة التي يتضمنها النص قطعي الثبوت والدلالة على أنّها **قاعدة مطلقة**، بينما موقف عمارة يقضي بالنظر إلى هذه القاعدة على أنها صحيحة فقط على وجه الإجمال. بمعنى آخر، إنّ الموقف الذي يعارضه محمد عمارة لا ينظر إلى القواعد التي تنطوي عليها النصوص الدينية المعنية على أنّها مفتوحة (Open-Textured) ويعتبر الواجب الذي تفرضه أي منها واجباً مطلقاً، أي لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يبطله أي واجب سواه، بينما موقف عمارة يقتضي العكس. فالقواعد المعنية، في نظره، قواعد مفتوحة، والواجب الذي تفرضه أي منها هو، بالتالي، واجب للوهلة

الأولى، ليس إلّا، ويمكن، إذن، أن يبطله واجب آخر. ولكن كما سنوضّح بعد حين فإنّ هذا الفرق في الموقفين لا يجنّب محمد عمارة الوقوع في فخّ اللامعقولية. فإذا كان موقف معارضيه لا معقولاً لأنه، كما سنبيّن، يحوّل ما هو، في أفضل حال، صحيح للوهلة الأولى إلى شيء صحيح على نحو مطلق، فإنّ لا معقولية موقف محمد عمارة تكمن في شيء مماثل: إنّه يحوّل ما هو نسبي تاريخياً واجتماعياً إلى شيء صحيح على وجه الإجمال أو من حيث المبدأ.

الموقف التقليدي من الاجتهاد

لنترك موقف عمارة الليبرالي نسبياً حتى نهاية هذا الفصل ولنركز الآن على الموقف التقليدي. أول ما ينبغي التصدي له هنا هو السؤال المتعلق بما يقصده التقليديون بالعبارة «لا اجتهاد مع وجود نص». لا يمكن أن يكون قصدهم أن وجود نص قطعي الثبوت (أي لا يمكن الشك في أنه ينتمي إلى القرآن أو الحديث) يلغي الحاجة إلى الاجتهاد. لا نحتاج إلى كبير عناء لندرك أن من النصوص قطعية الثبوت(*) ما يرد في لغة مجازية أو رمزية أو يرد في سياق فو ـ لغوي معين أو يشير إلى الجوهر الإلّهي أو الصفات الإلّهية. وكيف نفهم النص في أي حالة من الحالات الأخيرة أمر يتوقف على كيفية تأويلنا له في ضوء ما نعرفه عن كيفية استعمال الذين عايشوا ظهور النص للغة التي ورد فيها وفي ضوء ما نعرفه عن أحوالهم وثقافتهم. وقد نجد في بعض الحالات، وبخاصة التي يشير فيها النص إلى الجوهر الإلّهي وصفاته، أن تأويل النص يحتاج إلى الذهاب إلى أبعد بكثير من معرفة كيفية استعمال الذين عايشوا ظهوره للغته ومعرفة أحوالهم وثقافتهم. ففي حالات كهذه، ما نجده هو أن النص ينطوي على مفهومات ذات تاريخ طويل، أي تنتمي

(*) أي قطعية الثبوت من وجهة نظرهم.

إلى تقليد تاريخي معين (التقليد الإبراهيمي، في هذه الحالة) وأن تأويل النص، لهذا السبب، يحتاج إلى الإلمام بالتقليد الذي تنتمي إليه المفهومات التي ينطوي عليها النص. ليس هذا فحسب، بل إن العقل الإنساني يجد نفسه هنا إزاء مفهومات يحتاج فض مكنونها إلى أكثر بكثير من وضعها في سياقها التاريخي، أي يحتاج إلى فلسفتها على نحو أو آخر. كيف نفهم، مثلاً، طبيعة الجوهر الإلّهي وتعاليه، أو كيف نفهم العلم الإلّهي الكلي أو القدرة الإلّهية الكلية، كان وما زال مدار جدل فلسفي كبير لم ينفع لا اللجوء إلى النصوص الدينية ولا اللجوء إلى السياق التاريخي للحسم فيه.

يتضح مما سبق أن مجرد وجود نص قطعي الثبوت لا يلغي الحاجة إلى الاجتهاد. إذن، كيف علينا أن نفهم الموقف التقليدي هنا؟ ما الذي يتضمنه هذا الموقف بخصوص الشروط التي ينبغي توافرها في النص حتى تُرفع الحاجة لإخضاعه للاجتهاد؟ إن الجواب الذي يقترحونه هو أن يضاف شرط كون النص قطعي الدلالة إلى شرط كونه قطعي الثبوت حتى نخرجه من دائرة ما يخضع للاجتهاد. ولكن ما أن نمحص النظر قليلاً في هذا الاقتراح حتى نجد أنه يحول العبارة «لا اجتهاد مع وجود نص» إلى مجرد تحصيل حاصل. فالمقصود بـ «قطعي الدلالة» ما لا إبهام أو غموض فيه على الإطلاق، وهذا يعني أن فهم معناه لا يحتاج إلى أي مجهود من قبلنا، أي إلى أي تأويل أو اجتهاد. إذن، إذا استبدلنا بالعبارة «لا اجتهاد مع وجود نص» العبارة «لا اجتهاد مع وجود نص قطعي الدلالة» نحول العبارة الأصلية إلى مجرد تحصيل حاصل مؤداه أن لا اجتهاد مع وجود نص لا يحتاج إلى اجتهاد. والعبارة الأخيرة، ولا شك، لا تقول شيئاً.

معيار اتفاق العقول

ما هو مطلوب لتجنب المشكلة الأخيرة هو تزويدنا بمعيار يمكننا أن

نقرر على أساسه ما إذا كان نص ما قطعي الدلالة، وبالتالي، لا يحتاج فض مكنونه إلى أي اجتهاد. في الواقع بعضهم اقترح أن يكون هذا المعيار هو اتفاق العقول حول معنى النص، أي، بصورة أكثر تحديداً، اتفاق العقول حول الحكم المقصود من النص. ولكن إذا كان المقصود هنا كل العقول، بدون استثناء، إذن هذا المعيار عديم الجدوى، بل يخدم عكس الغرض الذي أوجد من أجله. فالإشارة إلى كل العقول، في هذا السياق، تعني أن ما يشترطه المعيار المقترح لاعتبار نص ما قطعي الدلالة هو ألا يكون قد حصل في الماضي وألا يحصل في الحاضر أو المستقبل أي خلاف حول الحكم المقصود من النص. وما أن ندرك ما يشترطه هذا المعيار حتى يتضح لنا عدم جدواه. فمن جهة، لا يمكننا أن نقرر، على أساس هذا المعيار، أن نصاً ما لا يخضع للاجتهاد قبل أن نعرف ما إذا كانت الأجيال المقبلة ستستخرج من هذا النص نفس الحكم الذي اتفقت العقول حتى الآن على أنه ما ينطوي عليه النص. ولكن بما أن المستقبل مفتوح، إذن سيظل السؤال مفتوحاً، بناء على المعيار الحالي، بخصوص ما إذا كان أي نص يخضع للاجتهاد أم لا، مما يجعل المعيار عديم الجدوى. ومن جهة ثانية، لا نحتاج سوى إلى حالة واحدة ينطبق عليها أن واحدنا يستخرج من نص ما حكماً غير الذي اتفق الآخرون على أنه متضمن في النص حتى نقرر، انطلاقاً من المعيار المقترح، أن النص المعني قابل للاجتهاد. وما إن يتضح لنا هذا الأمر حتى يتضح معه أن هذا المعيار لا يخدم الغرض الذي أوجد له، بل، الأسوأ من ذلك، إنه يفعل العكس تماماً، أي يبين أن لا نص إلّا ويخضع للاجتهاد. وهذا يعود إلى أن الأدلة التي في حوزتنا تشير إلى وجود أكثر من حالة يرد فيها خلاف حول الحكم المقصود من أي نص من نصوص الجزء الحياتي من الشريعة. خذ، مثلاً، الخلاف بين الأصوليين الذين يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً والليبراليين الذين لا يفهمونها على هذا النحو.

هنا لا نتوقع أن تكون الأحكام التي يستخرجها الأصوليون من هذه النصوص متطابقة مع الأحكام التي يستخرجها الليبراليون منها. أو خذ، كمثال آخر، الذين يفهمون هذه النصوص بربطها بإطارها الثقافي والاجتماعي ومن يجردون فهمهم لها من أي اعتبارات لا ترتبط بظاهر المعنى. هنا أيضاً سنجد خلافاً واسعاً بين الفريقين حول الحكم الذي ينبغي استخراجه من أي نص من هذه النصوص. من هنا يتضح أن معيار اتفاق العقول لا يمكن أن يقود إلى النتيجة التي توخى التقليديون الوصول إليها، بل إلى نقيضها. فهل ثمة سبيل للخروج من هذا المأزق؟

يقترح بعضهم، للخروج من المأزق الأخير، تعديل المعيار السابق بحيث لا يعود يشترط اتفاق كل العقول بدون استثناء، بل فقط اتفاق ذوي الكفاية اللغوية والفقهية من علماء المسلمين السالفين. هل يجنبنا هذا التعديل حقاً المأزق الأخير؟ الجواب هو بالنفي، إلّا إذا اعتبرنا الخلافات التي نشأت بين العلماء القدامى حول النصوص المعنية خلافات بين فريقين، واحدهما مستوفٍ على شرطيّ الكفاية اللغوية والكفاية الفقهية والآخر غير مستوفٍ عليهما. ولكن نحن نعلم أن الخلافات التي حصلت لم يكن ينقص أي طرف فيها أي من الكفايتين.

ولكن حتى لو أغفلنا الصعوبة الأخيرة، تظل هناك صعوبات كثيرة تواجه المعيار في شكله المعدل. أولاً، ما هي أهمية اشتراط الكفاية الفقهية في هذا السياق؟ أهمية الكفاية اللغوية، ولا شك، واضحة ولا تثير أي تساؤلات. ولكن لماذا الكفاية الفقهية ذات أهمية هنا؟ ألا يبدو أن اللجوء إلى ذوي الكفاية الفقهية إنْ هو إلّا لجوء لمن لهم العلم الكافي لتأويل النصوص تأويلاً سليماً يقربنا من المعنى المقصود؟ ولكن إذا كانت النصوص من النوع الذي لا يحتاج إلى تأويل، إذن ينبغي أن تكون دلالة كلٍ منها واضحة لذوي الكفاية الفقهية ولمن يفتقرون إليها على حد سواء. ولذلك فإن اشتراط الكفاية الفقهية لا محل له هنا، ما

دام المطلوب ليس ضمان كون الذين يعملون أذهانهم للوصول إلى فهم النصوص هم في الوضع القمين بوصولهم إلى تأويلها على النحو السليم.

ثانياً، اتفاق ذوي الكفاية اللغوية والفقهية حول كيف ينبغي فهم النصوص المعنية لا يجد البديل الأوحد لتفسيره في كون هذه النصوص لا يحتاج فض مكنونها إلى الاجتهاد. ثمة بدائل أخرى قد تفسر هذا الاتفاق مثل كون هذا الاتفاق هو نتيجة الخلفية الإيديولوجية أو الثقافية المشتركة للذين اتفقت عقولهم حول المعنى المقصود، أو نتيجة مأسسة فهم معين للدين ولأغراض الشريعة يتولد عنها تقليد معين، بحيث يصبح تأويل النصوص المعنية على نحو معين مسألة طبيعية وشبه آلية للذين تمثلوا هذا التقليد. ومن الواضح هنا أنه حيث يكون الاتفاق نتيجة عوامل كالمذكورة فلا يمكن اتخاذه دليلاً على عدم الحاجة للاجتهاد.

يعتقد بعضهم أن بالإمكان تجنب الصعوبات السابقة عن طريق تعديل معيار الاتفاق على نحو بحيث يُقتصر الاتفاق على الذين لا تخضع عقولهم لأي مؤثرات إيديولوجية أو فو ـ لغوية من أي نوع، أي على الذين يستنبطون الحكم من النص رأساً. ولكن هذا التعديل، للأسف، لا يقرّبنا قيد أنملة من إنقاذ الموقف التقليدي. فإذا كان المقصود بالعقول التي تستنبط الحكم من النص رأساً هي العقول التي تصل إلى الدلالة الحقيقية للنص بدون اجتهاد، إذن ما يترتب على المعيار الحالي هو أنه لا اجتهاد حيث يكون النص من النوع الذي يكون اتفاق العقول حول دلالته الحقيقية غير ناتج عن الاجتهاد. وهذا تحصيل حاصل، ولا شك؛ إنه بمثابة قولنا لا اجتهاد حيث لا اجتهاد.

أما إذا كان المقصود هنا هو فقط النظر إلى الاتفاق الناتج عن استخراج الحكم من النص رأساً على أنه دليل على عدم قابلية النص للاجتهاد، فإن هذا يتجنب الصعوبة السابقة، ولكنه يواجه صعوبات

أخرى. الصعوبة الأولى هي كيف نقرر في أي حالة أن استخراج واحدنا حكماً معيناً من نص معين لم يتوسطه أي عامل مستقل عن النص، أي لا أثر للاجتهاد فيه. يبدو أننا نحتاج هنا إلى معيار آخر نستطيع أن نبين على أساسه ما إذا كان اتفاق العقول حول الحكم المقصود من النص جاء نتيجة خضوعهم لنفس المؤثرات الإيديولوجية أو الثقافية أم لا. ولكن، على افتراض وجود معيار كهذا، لا يبدو أنه سيكون بإمكاننا أن نبين على أساسه، في أفضل حال، سوى أن الذين اتفقوا حول الحكم المقصود من النص لم يتقيدوا سوى بالمعنى الظاهر للنص. وهذا، بدوره، لا يكفي لاعتبار اتفاقهم دليلاً قطعياً على عدم الحاجة للاجتهاد، إلّا إذا وحّدنا بالضرورة بين المعنى الظاهر والمعنى الحقيقي. ولكن، كما سنبين في قسم لاحق من الفصل، التوحيد بينهما موضع شك كبير، مما يعني أن الانتقال من النص إلى النتيجة أن حكماً معيناً هو مضمون النص أو دلالته الحقيقية هو قياس مضمر، أي قياس يتوسطه الافتراض المضمر أن دلالة النص الظاهرة هي دلالته الحقيقية. النص وحده لا يمكن أن يسوغ الافتراض الأخير، أي لا يمكن القفز مباشرة من المعنى الظاهر إلى المعنى الحقيقي. ثمة اعتبارات كثيرة تتعلق بسياق النص، اعتبارات ذاتية وموضوعية، لا يمكن تجاوزها في سيرورة الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الحقيقي. إذن حتى لو امتلكنا المعيار المناسب ونجحنا في أن نبين على أساسه أن استخراج واحدنا لحكم معين من نص معين لم يخضع لمؤثرات إيديولوجية، فإن هذا وحده لا يعني أن دلالة النص الحقيقية استنبطت من النص رأساً ولا أثر للاجتهاد، بالتالي، في استنباطها.

ما يظهره تحليلنا السابق هو أن العقبة الأساسية التي تواجه الموقف التقليدي من الاجتهاد هي العقبة المتعلقة بوجود هوة بين المعنى الظاهر للنص ومعناه الحقيقي. وما لم يتم ردم هذه الهوة أو، بصورة إدق، إلغاء التمييز بين الاثنين، سيظل السؤال مفتوحاً بخصوص ما إذا كان

الحكم الذي يبدو لواحدنا للوهلة الأولى أنه يشكل الدلالة الحقيقية لنص ما هو فعلاً دلالته الحقيقية. وما دام هذا السؤال مفتوحاً، إذن كل من يدعي استنباط الحكم من النص رأساً يكون مدعواً، من حيث المبدأ، لأن يبين أن ما يستنبطه من النص هو فعلاً ما ينبغي استنباطه منه. ولكن من الواضح، في ضوء تحليلنا السابق، أن ما يتطلبه تبيان الأمر الأخير هو اللجوء إلى اعتبارات مستقلة عن النص، اعتبارات تتعلق بسياق النص اللغوي أو غير اللغوي. وأي لجوء إلى اعتبارات كهذه هو بمثابة عمل اجتهادي الغرض منه الوصول إلى تأويل سليم للنص-المعني. إذن لا مهرب هنا من الاعتراف أنه ما لم يكن ثمة سبيل لتجاوز ثنائية المعنى الظاهر/المعني الحقيقي فلا مجال لإخراج أي نص من دائرة النصوص القابلة للاجتهاد.

هل يمكن الاستغناء عن المعايير؟

رأينا في القسم السابق أن التحدي الأكبر الذي يواجهه الموقف التقليدي من الاجتهاد هو إيجاد معيار لما يعنيه أن يكون نص ما قطعي الدلالة، أي نصاً يمكن لواحدنا أن يستنبط منه بصورة مباشرة الحكم أو القاعدة المتضمنة فيه. وفندنا في هذا القسم زعم بعضهم أن المعيار الذي يفي بهذا الغرض أفضل من أي بديل سواه هو: اتفاق العقول حول الحكم المقصود من النص. وفي سياق تناولنا للزعم الأخير رأينا أن معيار اتفاق العقول، مهما كانت الصيغة التي يتخذها، يواجه عقبات كبيرة لا يمكن تجاوزها.

ننتقل في القسم الحالي إلى تناول موقف التقليديين الذين لا يعطون أي أهمية للمعيار الأخير، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك وينفون الحاجة إلى أي معيار. والاستراتيجية التي يلجؤون إليها، عن وعي أو غير وعي، لإنقاذ الموقف التقليدي من الاجتهاد، هي اعتبار النصوص، التي هم معنيون بإخراجها من دائرة النصوص القابلة للاجتهاد، نموذجاً

لما يعنيه أن يكون نص قطعي الدلالة. بمعنى آخر، هذه النصوص عينها، بحسب وجهة نظرهم، هي التي ينبغي اتخاذها معياراً يتقرر على أساسه كيف نميز بين ما هو قطعي الدلالة وما هو ليس كذلك. من هنا ليس ثمة معنى، من وجهة نظرهم، لإخضاع النصوص المعنية لمعيار مستقل عنها للتحقق مما إذا كانت هي نفسها قطعية الدلالة، إذ لا وجود لمعيار كهذا.

النصوص المعنية هنا هي التي تنتمي إلى ذلك الجزء من الشريعة الذي يشتمل في معظمه على الأمور التنظيمية، فيما يخصص جزء يسير منه للحدود والعقوبات والتعازير. من القواعد والأحكام التي يمكن استخراجها من نصوص كهذه أنه ينبغي قطع يد السارق وجلد الزانية، وأنه ينبغي أن ينال الذكر مثل حظ الأنثيين، وأن يحرّم الربا والميسر وشرب الخمر، وأن يجلد شارب الخمر أربعين جلدة، وأن يحرّم قذف المحصنات والقتل وشهادة الزور، وغير ذلك مما يتعلق بالأسرة والميراث والأموال والمبادلات والعقوبات وبكيفية تنظيم الجماعة الإسلامية بغيرها من الجماعات. هذه القواعد والأحكام تستنبط من النصوص المعنية بصورة مباشرة، أي، كما يدعي التقليديون، لا عامل أو اعتبار مستقل عن المكونات الدلالية المحايثة لهذه النصوص يتوسط بينها وبين القواعد والأحكام المستنبطة منها. والأهم من هذا، من زاوية نظر هؤلاء التقليديين، أن القواعد والأحكام المستنبطة من هذه النصوص ليست فقط ما تمليه الدلالة الظاهرة لهذه النصوص، بل إنها ما يشكل دلالتها الحقيقية. وهذا يعود، بحسب ما هو مترتب على موقفهم، إلى أنه لا إمكان للتمييز بين الدلالة الظاهرة والدلالة الحقيقية. وامتناع التمييز بين الإثنتين مرده أن لا وجود لمعنى ظاهر ومعنى باطن هنا، أي الدلالة الحقيقية لأي نص من هذه النصوص واضحة بذاتها ومعطاة، بالتالي، لأفهامنا بصورة مباشرة. لا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك انطلاقاً من أطروحتهم القاضية باعتبار

النصوص المعنية نموذجاً أو معياراً لما يعنيه أن يكون نص قطعي الدلالة. فاعتبارها كذلك هو بمثابة النظر إليها كنموذج أو معيار لما يعنيه ألا يكون لنص دلالة غير دلالته الماثلة بصورة مباشرة للعيان.

تنطوي الأطروحة الأخيرة على عدة افتراضات جميعها مشكوك فيها. الافتراض الأول هو أن دلالة أي نص من النصوص المعنية هنا واحدة للجميع. والافتراض الثاني هو أن هذه الدلالة تشكل ماهية ثابتة على نحو مطلق، فلا تتغير بتغير الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية للبشر، ولا تتأثر على أي نحو بأي عامل أو اعتبار فو ـ لغوي. والافتراض الثالث هو أن هذه الدلالة مستقلة عن سياق استعمال النص، أي السياق اللغوي وغير اللغوي لاستعماله. والافتراض الرابع والأخير هو أن القاعدة التي تُستنبط من أي نص من هذه النصوص، لأنها تشكل دلالة النص الحقيقية، ثابتة ثبات هذه الدلالة، أي مطلقة. وما ينطبق على القاعدة ينطبق أيضاً، ولنفس السبب، على الحكم الذي يُستنبط من أي نص من هذه النصوص.

هل يمكن لدلالة اي نص أن تكون واضحة بذاتها؟

لننطلق الآن إلى معالجة وتفنيد الافتراض الأول. لا شك في أن أطروحة التقليديين تنطوي على هذا الافتراض، لأنها، إذ تجعل دلالة النص قطعية، إنما تنطلق، كما رأينا، من اعتبار هذه الدلالة واضحة بذاتها. بمعنى آخر، إن قطع واحدنا أن دلالة النص هي كذا وكذا لا يقوم على برهان من أي نوع، بل إنه لا يحتاج إلى أي برهان، لأن هذه الدلالة ماثلة للعيان العقلي على نحو مباشر، أي واضحة بذاتها. وما يتبع فوراً من هذه الأطروحة هو أن هذه الدلالة لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن تلتبس على أحد، أو، بصورة أدق، كل من يمتلك الكفاية اللغوية والعقلية المطلوبة سيفهم من أي نص من النصوص المعنية هنا تماماً ما يفهمه أيٌّ سواه ممن يمتلكون نفس الكفاية العقلية

واللغوية. فإذا كان ما يُفهم، مثلاً، من نص من هذه النصوص هو الحكم بجلد شارب الخمر أربعين جلدة، أو إذا كان ما يستفاد من نص هي القاعدة التي تقضي بنوال الإبن ضعف ما تناله الإبنة من أنصبة الوراثة في التركة، فإن هذا هو المعنى الوحيد والحقيقي للنص لجميع من لهم القدرة اللغوية والعقلية الكافية على فهم النص. ليس الحكم الشرعي هو فقط ما يبدو للوهلة الأولى أنه متضمن في النص المقصود، بل ما هو فعلاً متضمن فيه. والأمر الأخير لا يمكن أن يخفى على أحدٍ ممن لهم القدرة على فهم النص.

لا شك هنا أنه لو كان معنى النص معطى للعيان العقلي على نحو مباشر، وبالتالي، واضحاً بذاته، لما كان ثمة إمكان لحصول خلاف بين من يمتلكون الكفاية اللغوية والعقلية المطلوبة حوله. ولكن نحن نعلم أن الخلاف وارد جداً بالنسبة للمعنى المقصود من أي نص من النصوص التي تشكل مدار نقاشنا. فمحمد أركون وفؤاد زكريا وعلي عبد الرازق وحسن حنفي وكثيرون سواهم لا يفهمون هذه النصوص على نحو فهم محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وسيد قطب وسواهم لها. فالأخيرون، مثلاً، يفهمون القواعد والأحكام المستنبطة من هذه النصوص، والتي يفترض أن تشكل دلالتها الحقيقية، على أنها مطلقة، بينما السابقون لا يفهمونها على هذا النحو. هنا لا يمكن تفسير هذا الخلاف على أساس أن فريقاً من الفريقين المتنازعين تنقصه الكفاية اللغوية أو العقلية. إذن، ما دام كلٌّ منهما يمتلك القدرة الكافية على فهم النصوص المعنية، فلا يبقى ثمة أساس لتفسير الخلاف بينهما حول كيف ينبغي فهمها سوى أن نفترض فساد أطروحة التقليديين القاضية بالنظر إلى دلالة أي نص منها على أنها واضحة بذاتها.

لا ينفع هنا، لإنقاذ أطروحة التقليديين، الإدعاء أن الذين يفهمون هذه النصوص فهماً ليبرالياً، مثلاً، أو على غير النحو السائد، تعميهم عن فهمها فهماً صحيحاً غشاوة إيديولوجية ما على أبصارهم، أو أي

شيء آخر من هذا القبيل. فاللجوء إلى حجة كهذه هو سيف ذو حدين، لأن ما إن تثار مسألة كهذه حتى ندرك أن ثمة عوامل فو - لغوية لها تأثيرها في أفهامنا. وكلا الطرفين، ولا شك، معرّض لتأثير عوامل كهذه. فكيف نقرر، وبأي معيار، من يخضع فهمه من الفريقين لمؤثرات إيديولوجية ومن لا يخضع فهمه لها؟ لا يمكن أن يكون الجواب هنا أن الفريق الليبرالي هو الذي يخضع فهمه لهذه المؤثرات على أساس أنه أمر واضح بذاته أن الأحكام أو القواعد المتضمنة في النصوص المعنية هي ذات طبيعة غير التي يسندها إليها الليبرالي. فعدا عن أن هذا الجواب يصادر على المطلوب (أي يفترض صدق الأطروحة التقليدية التي صارت موضع سؤال بمجرد نشوء خلاف كالمشار إليه)، فإنه يغفل مسألة جد هامة. هذه المسألة تتعلق بكون طبيعة الحكم أو القاعدة لا تتعلق بالصيغة اللغوية وحدها للحكم أو القاعدة، بل، كما سنبين لاحقاً، ثمة اعتبارات مستقلة تماماً عن اللغة لها أهميتها القصوى في فهمنا لطبيعة القواعد والأحكام. من هذه الاعتبارات، مثلاً، أن القواعد والأحكام تستمد صحتها مما هو أشمل منها، أي من المبادىء الأخلاقية العامة، ولا يمكن، بالتالي، النظر في مسألة طبيعتها وما إذا كانت نسبية أم مطلقة إلا في ضوء فهم طبيعة علاقتها بالمبادىء العامة. إذن، لا يمكن أن تكون طبيعة أي حكم أو أي قاعدة واضحة بذاتها، لأن معرفة كيفية ارتباط الحكم أو القاعدة بالمبادىء العامة هي همزة الوصل الأساسية بين النص اللغوي وتحديد مضمونه، وبالتالي تحديد ما إذا كان الحكم أو القاعدة التي تشكل هذا المضمون مقيّدة أو غير مقيّدة بشروط ما وما إذا كانت هذه الشروط من النوع المتغيّر أم الثابت. وما دامت طبيعة الحكم أو القاعدة غير واضحة بذاتها، إذن يتبع فوراً من هذا أنه لا يمكن أن نستنبط رأساً من أي نص من النصوص دلالته، بما هي حكم أو قاعدة ذات طبيعة محددة، وبالتالي لا يعود ثمة أي سند لأطروحة التقليديين المتضمنة أن دلالة أي نص من

النصوص المعينة واضحة بذاتها.

لننتقل الآن إلى الافتراض الثاني الذي تنطوي عليه الأطروحة التقليدية. هذا الافتراض، كما رأينا، مفاده أن دلالة أي نص من النصوص التي تعنينا هي ماهية ثابتة. لا مفر من هذا الافتراض لأصحاب الأطروحة التقليدية لأنهم في جعلهم الدلالة مستنبطة من النص رأساً إنما يجعلونها، كما رأينا، شيئاً محايثاً بصورة تامة للمكونات الدلالية للنص من حيث هي مكونات لغوية خالصة. فلا وجود لأي اعتبارات مستقلة عن النص لها أي أهمية في تقرير دلالة النص، سواء أكانت تتعلق بعوامل ذاتية من النوع الذي قد يؤثر في كيفية تمثلنا لمضمون النص أم تتعلق بعوامل موضوعية من النوع الثقافي أو الاجتماعي أو التاريخي. فإذا كانت دلالة النص واضحة بذاتها، إذن لا توجد سوى قراءة واحدة للنص، وأي قراءة سواها تتأثر بأي عامل أو تعكس أي حالة من عوامل أو حالات الوجود الإنسان المتقلبة هي قراءة ماسخة ومشوهة للنص. إذن، دلالة النص، بما هي شيء مستقل عن الظروف والعوامل والحالات العارضة، هي شأن ميتافيزيقي، وبالتالي، ماهية ثابتة تتخطى التاريخ والاجتماع.

ينطوي الافتراض الأخير على نظرية أفلاطونية في المعنى أثبتت فسادها التطورات الكبيرة التي أحرزت في مجالي العلوم اللسانية وفلسفة اللغة. لا يسمح المجال هنا في الخوض في المسائل المعقدة جداً التي تدور حول طبيعة المعنى وعلاقتها باللغة وعلاقة الأخيرة، بدورها، بالثقافة وما إلى ذلك. ولكن سنكتفي باللجوء إلى اعتبارات بسيطة تبين بوضوح أن كيفية قراءتنا لنص ما، ولا فرق هنا إن كان النص ذا مدلول ديني أم خلاف ذلك، لا يمكن أن تتم إلّا في إطار خلفية مفهومية معينة وأن الأخيرة ترتبط على نحو وثيق بالشروط الاجتماعية والثقافية للبشر وتتغير بتغيرها. فاعتبارات كهذه تبين، من جهة، أن معنى أي نص ليس معطى لأفهامنا على نحو مباشر، أي لا

يمكن استخراجه من النص رأساً، بل تتوسط بيننا وبينه مفهومات مستقلة عنه. وهي تبين، من جهة ثانية، أنه لا يمكن أن توجد قراءة واحدة للنص، ما دامت قراءتنا له لا بد أن تعكس الخلفية المفهومية التي اتفق أنها كونت الإطار الأساسي لهذه القراءة.

لنأخذ مثالاً بسيطاً جداً للتوضيح. لنفترض أن لدينا نصاً في الإنجليزية يتعلق بالحشمة في اللباس. ما يعنيه هذا النص للإنجليزي في العصر الفكتوري هو حتماً غير ما يعنيه للإنجليزي اليوم. فكيف يقرأ السابق هذا النص أمر يرتبط بمفهوم الحشمة الذي غرسته فيه ثقافة العصر الفكتوري، بينما كيفية قراءة الإنجليزي المعاصر له تصدر عن مفهوم مختلف تماماً للحشمة. وفي كلا الحالتين لا يُستخرج المعنى من النص رأساً، بل يتوسط عملية الانتقال من النص إلى المعنى مفهوم مستقل عن النص. ومع أن النص واحد، فإن دلالته تختلف من عصر - إلى آخر.

لنأخذ، كمثال آخر، نصوصاً أتتنا من الماضي تتعلق بكيف ينبغي أن نعاقب جرائم من نوع معين. هنا أيضاً كيف نقرأ نصوصاً كهذه أمر لا ينفصل عن اعتبارات مفهومية مستقلة عن هذه النصوص ومجذرة في ثقافتنا. ثمة مفهوم له أهمية خاصة هنا هو مفهوم العقاب العادل له دوره في قراءتنا لهذه النصوص. فقد يكون مفهوم العقاب العادل الذي تسمح المرتبة الثقافية التي نحن فيها ببروزه هو الذي يجعل الانتقام من الجاني المكون الأساسي للعقاب. أو قد يكون في حوزتنا مفهوم أكثر تطوراً يجعل المكون الأهم للعقاب هو حماية المجتمع، أو حماية المجتمع وإصلاح الجاني معاً. وما هو واضح هنا هو أن كيفية قراءة واحدنا للنصوص المعنية وما تعنيه له اليوم لا بد أن تعكس كيفية فهمه للغرض من العقاب. السؤال، ما الذي تعنيه لنا هذه النصوص في الحاضر؟ ليس فقط سؤالاً عما هي العقوبات المحددة التي تنطوي عليها هذه النصوص، بل هو أيضاً سؤال عن الغرض الأساسي منها

وعما إذا كان يتطابق مع مقتضيات فهمنا لما هو العقاب العادل. والجواب الذي نعطيه لا يمكن أن يكون واحداً لجميع البشر في جميع العصور، وكأن معيار العقاب العادل يتخطى كل الفروقات الثقافية والاجتماعية والبيئية.

لا ينفع الاعتراض هنا على أساس أنه عندما يكون الكلام هو على نصوص منزلة فما يصدق عليها هو أنها تجسد المعيار الإلّهي للعقاب العادل وأن هذا المعيار مطلق بالضرورة، وهو حده ما ينبغي أن يتحكم بقراءتنا لهذه النصوص. لا شك طبعاً أن المعيار الإلّهي مطلق. ولكن السؤال، هل النصوص المنزلة التي تتعلق بالحدود تجسد المعيار الإلّهي المطلق؟ سؤال مفتوح لسبب بسيط: قد لا يكون ثمة معيار صالح، ضمن إطار وجودنا الأرضي، لكل الشعوب في كل العصور، مما يعني أنه قد لا يكون تطبيق للمعيار الإلّهي إلّا على وجودنا السماوي. بمعنى آخر، قد تحتم طبيعة وجودنا الأرضي تنوع المعايير بتنوع الثقافات فلا يكون هناك انحراف عن حدود المعقولية في قراءتنا للنصوص المعنية على نحو يقضي بالنظر إلى المعيار الذي تنطوي عليه على أنه المعيار المناسب لوجودنا الأرضي في ظل شروط معينة، وليس في ظل شروط سواها. وإذا أصر الأصوليون على رفض هذه القراءة، فإن موقفهم لا يجد مسوغه في النصوص المعنية نفسها، بل في اعتبارات مستقلة عنها، إذ عليهم أن يبينوا هنا فساد نظرية النسبية الثقافية التي تصدر عنها القراءة المرفوضة. وهذا يعني أنه حتى لو سلمنا بموقفهم، فإن التسليم به يبين فساد أطروحتهم في الاجتهاد القاضية باعتبار دلالة أي نص شيئاً يُستنبط من النص رأساً، لأن تفضيل قراءتهم لهذه النصوص على قراءة خصومهم تقوم على اعتبارات مستقلة عن هذه النصوص.

هل يجوز تجريد النص من سياقه؟

الافتراض الثالث الذي تنطوي عليه الأطروحة التقليدية في الاجتهاد

هو الذي يجرد دلالة أي نص من النصوص التي تعنينا من سياقه. هذا الافتراض، في الواقع، هو نتيجة لازمة عن الافتراض الثاني. فإذا كان معنى النص ماهية ثابتة، إذن لا يمكن أن تكون لهذا المعنى أي علاقة بسياق النص.

هذا الافتراض مخالف للعقل بشكل صارخ. فالمعنى لا يمكن فصله عن الاستعمال ـ دون أن يعني هذا ما عنى لأتباع فتجنشتين أن المعنى مستنفد في الاستعمال ـ والاستعمال بدوره، ذو سياق محدد، لغوي وفو ـ لغوي. للتمثيل، لنأخذ جملة بسيطة كالجملة «إنها تمطر في الخارج». يبدو للوهلة الأولى أن هذه الجملة ذات معنى واحد لجميع الذين يتقنون العربية. ولكن عندما نأخذ في الاعتبار أن معناها، مثل معنى أي جملة أخرى أو تعبير لغوي آخر، لا يتقرر بصورة مستقلة عن كيفية استعمالها، يتضح لنا أنها لا يمكن أن تكون ذات معنى واحد ثابت. لتقرير معناها، علينا أن نقرر، أولاً، لأي غرض استعملت هذه الجملة. الأغراض المحتملة لاستعمالها كثيرة. فقد تستعمل فقط للإخبار عن حالة الطقس، أو قد تستعمل من قبل أب لتحذير ابنته من مغبة مغادرة المنزل بدون مظلتها، أو لحضها على عدم مغادرة المنزل للعب في الخارج مع رفيقاتها. أو قد ترد في قصيدة ما. ولا نحتاج هنا إلى كبير عناء لندرك أن معنى الجملة في أي حالة من الحالات السابقة لا يتطابق تماماً مع معناها في كل حالة من الحالات الأخرى. كذلك من الواضح أن الاختلاف في سياق استعمالها هو في أساس الاختلاف في معناها.

إذا عدنا الآن إلى النصوص التي يصر التقليديون على تعطيل الاجتهاد بخصوصها، نجد أن تحديد سياق استعمالها سابق على تقرير دلالتها. ولتحديد هذا السياق، علينا أن نجيب عن عدة أسئلة، مثل: من يخاطب من بواسطة هذه النصوص، ولأي غرض؟ طبعاً الجواب، في هذه الحالة، هو أن الله يخاطب البشر وأن الغرض هو حضهم على

التقيد بقواعد معينة في تعاملهم مع بعض وفي تنظيمهم لشؤون حياتهم. ولكن هنا تنشأ الحاجة لمزيد من الأسئلة. فإذا كان الغرض هو حض البشر على التقيد بقواعد معينة، فهل المقصود بالبشر هنا كل البشر في كل زمان ومكان أم المقصود بهم **فقط البشر المخاطبين في زمن النزول**؟ بمعنى آخر، هل غرض الشارع هو تقييد كل البشر في كل الأمكنة والأزمنة بهذه القواعد أم قصر التقيد بها على الجهة المخاطبة وقت النزول؟ عبثاً نحاول أن نجد أجوبتنا عن هذه الأسئلة في النصوص نفسها، مما يعني أن علينا أن نُعمل عقولنا (أي نجتهد) وأن نلجأ إلى شتى الاعتبارات المستقلة عن هذه النصوص للوصول إلى أجوبة مرضية.

إذن، كيف نفهم هذه النصوص وما هي الأحكام التي نستنبطها منها أمر يتوقف على تحديد سياقها. والأخير، بدوره، يتوقف على كيفية إجابتنا عن أسئلة من النوع الأخير. والإجابات، ولا شك، لن تكون واحدة بالضرورة لنا جميعاً.

مفارقة الموقف التقليدي

ننتقل الآن إلى الافتراض الرابع والأخير الذي تنطوي عليه الأطروحة التقليدية، ألا وهو أن القاعدة أو الحكم الذي يستفاد من أي نص من النصوص التي تعنينا هنا ثابت على نحو مطلق. فلنذكّر القارىء هنا أن النصوص التي تتمحور حولها الأطروحة التقليدية هي التي تنتمي إلى الجزء الحياتي من الشريعة. ولذلك كل نص من هذه النصوص ينطوي على قاعدة ما أو حكم ما بخصوص كيف ينبغي أن ننظم العلاقات بين البشر أو بين الجماعة الإسلامية وغيرها من الجماعات، وما إلى ذلك. من هنا فإن دلالة أي نص منها تتحدد بالقاعدة أو الحكم الذي ينطوي عليه هذا النص. وإذا أضفنا الآن أن هذه الدلالة ثابتة، من وجهة نظر الإسلاميين، ولا تتأثر بأي ظروف أو عوارض، إذن لا

مفر من الاستنتاج أن القاعدة أو الحكم، الذي هو عينه هذه الدلالة، ثابت أيضاً على نحو مطلق. ما يقوله طارق البشري في هذا الصدد يغنينا عن الإسهاب أكثر في هذه المسألة، وملخصه أن الشريعة «ثابتة وذات وضع إلّهي وأحكامها ونصوصها ليست تاريخية... وإنها ليست من الأحداث التي تردّ إلى أسباب حادثة وتتغير بتغير أحوال البشر عبر مراحل التاريخ...»(١٠).

أول ما نلاحظه في موقف البشري ومن لفّ لفّه من مؤيدي الأطروحة التقليدية في الاجتهاد هو انطواؤه على مفارقة كبرى. ففي معرض دفاع المنادين بهذا الموقف عن الاعتقاد بضرورة عدم إخضاع قواعد وأحكام الشريعة للاجتهاد وقبول طابعها المطلق المزعوم على علاّته، نراهم يقومون هم أنفسهم، عن وعي أو غير وعي، بشتى العمليات الاجتهادية المستهدفة تحديد علاقة نصوص الشريعة بظروف البشر، ومقاصد الشارع من إنزالها، وطبيعة قواعدها وأحكامها، وغير ذلك. فمن الواضح هنا أنه لا يمكنهم الوصول إلى النتيجة أن قواعد وأحكام الشريعة ثابتة على نحو مطلق إلّا إذا افترضوا، كما افترض طارق البشري، استقلال النصوص عن كل ظروف الزمان والمكان. أي أنها ذات مضمون أزلي لأنها، كما عبّر البشري، «ذات وضع إلّهي». وهذا طبعاً ليس معطى في نصوص الشريعة نفسها، أي لا كونها «ذات وضع إلّهي» ولا العلاقة بين كونها «ذات وضع إلّهي»، على افتراض أنها كذلك، وأزلية أحكامها هي شيء نقرؤه في نصوصها، بل نفترضه مسبقاً. كذلك لا نقرأ في نصوصها قصد الله الواضح من إنزالها، أي ما إذا كان يلزمنا بالتقيد بها في كل الظروف الزمانية والمكانية أم يترك لتقديرنا للظروف والحالات أن يتحكم بتطبيقنا لأحكامها، بحيث نقرر باستقلالية، في ضوء معرفتنا لشروط حياتنا، ما إذا كان ينبغي الاستمرار في تطبيقها أم التوقف عن ذلك.

حتى نوضح أكثر المفارقة في الموقف الأخير الذي يمثله طارق

البشري، لنختصر الافتراضات التي يقوم عليها بالافتراضات الثلاثة الآتية: أولاً، الشريعة «ذات وضع إلهي»؛ ثانياً، أحكام الشريعة ليست تاريخية؛ ثالثاً، إن قصد الله من إنزالها هو تقييدنا بها على نحو مطلق (بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية). هذه الافتراضات الثلاثة مترابطة بعضها مع بعض على نحو ضروري، ولكن ليس هذا ما يعنينا منها. ما يعنينا، بالأحرى، هو أن كلاً منها، على حدة، لا يمكن التسليم بصدقه إلّا باللجوء إلى اعتبارات مستقلة عنه. فلا افتراض من هذه الافتراضات الثلاثة واضح بذاته، مما يعني أن تسويغ أي منها يستدعي لجوءنا إلى شتى الأدلة والحجج العقلية، أي أن **نجتهد**.

لنأخذ الافتراض الأول. لا يمكن تجنب الاجتهاد بخصوصه لثلاثة أسباب. الأول يتعلق بكون نصوص الشريعة تتضمن نصوصاً قرآنية وأحاديث نبوية، مما يعني أن اعتبار الشريعة «ذات وضع إلَهي» يفترض، في هذه الحالة، أن القرآن والحديث في نفس المرتبة. ولكن ينبغي الاعتراف هنا أن الآراء تختلف حول هذه المسألة إلى حد كبير وأن كل فريق من الفرقاء المتنازعين حولها له اجتهاداته الخاصة فيها. كيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، ما دام ليس واضحاً بذاته أن ما لم يوح به ـ أي الحديث ـ هو في منزلة ما أوحي به ـ أي القرآن؟ لا شك هنا أن الانتقال من التسليم أن بين نصوص الشريعة ما ليس من معطيات الوحي إلى التسليم بأن الشريعة بتمامها «ذات وضع إلَهي» يشكل قفزة اجتهادية كبيرة.

السبب الثاني لعدم إمكان تجنب الاجتهاد بخصوص الافتراض الأول يتعلق بكون نصوص الشريعة، حتى غير المستمدة من الحديث، لم يتم التثبت منها إلّا بعد مجهود كبير من البحث، والتنقيب، وتقويم الأدلة المتوافرة. والأدلة التي أوصلت العلماء إلى قناعة بخصوص ثبوت النصوص التي صارت من مكونات الشريعة هي أدلة استقرائية، في أفضل حال، مما يعني أنه يمكن، من حيث المبدأ، ظهور أدلة

جديدة سواها قد تجعلنا نعيد النظر فيما بنيناه من استنتاجات على الأدلة السابقة. وهذا يعني أن ثمة اعتبارات مستقلة عن النصوص المعنية متروك لنا أن نحكم، في ضوئها، (أي نجتهد) بخصوص ثبوتها. وبما أن التثبت منها، من منظور البشري وسواه من الإسلاميين، هو شرط ضروري لاعتبارها «ذات وضع إلٓهي»، إذن الاجتهاد هو في أساس اعتبارها كذلك.

بالإمكان وضع هذه المسألة على نحو آخر. عندما يبدأ البشري أو سواه من الافتراض أن نصوص الشريعة قطعية الثبوت، فإن افتراضهم هذا يتجاهل الطبيعة الاستقرائية للأدلة التي لها أهمية لغرض التثبت من هذه النصوص. فأدلة كهذه تسمح لنا بأن نقول، في أفضل حال، ليس لدينا حتى الآن أي سبب للشك في ثبوت أي منها. وهذا يترك الباب مفتوحاً، من حيث المبدأ، لظهور أدلة مخالفة. وإن وجد بيننا من يقودهم اجتهادهم الشخصي، في ضوء تقصّيهم للوقائع التاريخية المتاحة لهم، للشك في ثبوت أي نص، فلا يجوز أن يكون ردنا الفوري والنهائي عليهم أن النص المعني، مثل سائر نصوص الشريعة، قطعي الثبوت. فردٌ كهذا ما هو إلّا مصادرة على المطلوب. كذلك فإن رداً كهذا يتناسى أن شيئاً كهذا حدث في الماضي وأن بعض النصوص التي كان سائداً الاعتقاد بثبوتها أعيد النظر فيها فأبقي على بعضها واستبعد بعضها الآخر. وشيء من هذا القبيل دليل واضح على دخول عنصر الاجتهاد في عملية التثبت من هذا النص أو ذاك. إذن، عندما يقول لنا التقليديون اليوم إن نصوص الشريعة قطعية الثبوت ولا تخضع للاجتهاد فإنهم ينسون أو يتناسون أن القطع بثبوتها لا يستقيم بدون افتراض كون اجتهاد القدامى بخصوصها كان كافياً لحسم مسألة ثبوتها على نحو مطلق ونهائي. ولكن هذا الافتراض مخالف للعقل على نحو صارخ، لأنه يعني أن اجتهاد السابقين الذي أقنعهم بثوبتها، بناء على الأدلة التي كانت متاحة لهم، أنهى إلى أبد الدهر أي حاجة إلى

الاجتهاد بخصوص هذه المسألة. والمفارقة هنا واضحة. فمن المتناقض القول بوجود اجتهاد ينهي كل اجتهاد، لأن ما هو قابل للاجتهاد هو كذلك بحكم **طبيعته**. ولذلك، إذا كانت مسألة من النوع الذي جاز حول الاجتهاد سابقاً، فإنها بالضرورة قد تصبح موضع اجتهاد مجدداً اليوم أو غداً.

السبب الثالث لضرورة الاجتهاد بخصوص الافتراض الأول هو السبب الأهم من الوجهة الفلسفية. يتعلق هذا السبب بكون اعتبار نصوص الشريعة «ذات وضع إلّهي» هو بمثابة اعتبار الوحي مصدرها. أول ما نلاحظه هو أن صدق الافتراض بأنها «ذات وضع إلّهي»، بمعنى صدورها من السماء، ليس واضحاً بذاته. فكما بينا بالتفصيل في أمكنة أخرى من هذا الكتاب، حتى لو افترضنا أن المعرفة بالوحي مباشرة وأن من يتلقى الوحي لا يحتاج، بالتالي، إلى أي أدلة مستقلة عن اختباره الوحي للتحقق من حصول الوحي، فإن ما يصدق عليه، لجهة عدم حاجته إلى أدلة مستقلة، لا يصدق علينا نحن الذين لا نشاركه في تلقي الوحي. وإذا كنا نحتاج إلى أدلة مستقلة للتحقق من حصول الوحي أو ممن تلقى الوحي أو لم يتلقه، فمن باب أولى أن نحتاج إلى أدلة مستقلة للتحقق مما إذا كانت نصوص معينة وصلت إلينا عن طريق الوحي بالفعل. لا يمكن أن نجد في النصوص نفسها ما يغنينا عن البحث عن أدلة كهذه خارجها، وكأن سمة أو أكثر من سماتها يمكن أن تُتخذ علامة لا التباس فيها على صدورها من السماء. كذلك لا يكفي هنا الوقوف عند حد التحقق من ثبوتها، لأن تحققاً كهذا هو فقط تحقق من كونها هي إياها النصوص التي **عزاها** الرسول إلى السماء وليس تحققاً من كونها **فعلاً** نزلت من السماء. من الطبيعي، بعد التحقق من ثبوتها، ألا تكون مسألة صدورها من السماء مسألة خلافية على مستوى ضمديني (أي بين المؤمنين بنفس الديانة) ولكنها قد تكون مسألة خلافية على مستوى بيديني. كذلك لا بد أن تكون هذه مسألة خلافية بين

المؤمنين، من جهة، وبين اللاأدريين والملاحدة، من جهة ثانية. لكل هذه الأسباب، لا يمكن الاكتفاء بالوقوف عند التحقق من ثبوت النصوص المعنية، بل تظل هناك حاجة كبيرة للمزيد من الاجتهاد العقلي للرد على المشككين بصدورها من السماء، سواء أكانوا من المؤمنين بديانات أخرى أم من غير المؤمنين بأي ديانة.

لننتقل الآن إلى الافتراض الثاني. نصوص الشريعة، بناء على هذا الافتراض، لا تاريخية، بمعنى أن الأحكام المتضمنة في هذه النصوص لا ترتبط بظروف الزمان والمكان. باختصار، إنها مطلقة، لا نسبية. إن لا تاريخيتها، في نظر البشري، كما هو واضح من كلامه الذي أشرنا إليه سابقاً، تعود إلى كونها «ذات وضع إلّهي». إذن، ما ينطبق على افتراض كونها «ذات وضع إلهي» لجهة خضوعه للاجتهاد، ينطبق أيضاً، من باب أولى، على افتراض كونها لا تاريخية. بمعنى آخر، إذا كان صدق افتراض كونها «ذات وضع إلّهي» ليس واضحاً بذاته ولا يمكن، بالتالي، أن نستبعد، من حيث المبدأ، الحاجة إلى أدلة عقلية مستقلة لدفع الشكوك عنه، إذن لا يمكن لما نشتقّه من هذا الافتراض أن يختلف عنه بخصوص عدم وضوح صدقه بذاته وعدم استغنائه عن الأدلة العقلية المستقلة. ولذلك ما دام البشري يشتق لا تاريخية الشريعة من كونها «ذات وضع إلّهي»، فإن الخطوات الاجتهادية المطلوبة للحسم في المسألة الأخيرة مطلوبة أيضاً للحسم في مسألة لا تاريخيتها.

ولكن من الجدير بالملاحظة هنا أن هذه الخطوات الاجتهادية، كائنة ما كانت، ضرورية، وليست كافية، للحسم في المسألة الأخيرة. بمعنى آخر، أن تستقر عقولنا على الموقف القاضي باعتبار الشريعة «ذات وضع إلّهي» ـ أي صادرة عن السماء ـ لا يعني بالضرورة استقرارها على الموقف القاضي باعتبارها لا تاريخية. لتوضيح هذه المسألة، من الضروري أن نلاحظ أولاً أن الكلام على لا تاريخية الشريعة قد يعني واحداً من أمرين: إما الشريعة غير مخلوقة أو أحكام الشريعة مطلقة.

إذا فهمنا لا تاريخية الشريعة بالمعنى الأول، فإن ما يترتب على فهمها كذلك هو أنها وجدت في عقل الله منذ الأزل وستوجد في عقله إلى الأزل. نزول الشريعة حادث تاريخي بالطبع، ولكن الشريعة، أو، بالأحرى، القرآن الذي يحتوي الشريعة، ليس حادثاً تاريخياً؛ إنه كلام الله الأزلي. إن هذا الفهم لما تعنيه لا تاريخية القرآن ولا تاريخية الشريعة معه كان مصدر جدل طويل في علم الكلام بين القائلين بخلق القرآن والنافين لذلك. لا أريد هنا أن أتناول أي تفاصيل تتعلق بهذا الجدل، بل أردت فقط أن أنبّه القارىء إلى الطابع الخلافي لفهم لا تاريخية الشريعة على النحو الأول. إن طابعه الخلافي لدليل واضح على أنه فهم اجتهادي يقوم على اعتبارات مثيرة للجدل حتى على مستوى ضمديني.

البشري، كما يبدو، ينظر إلى المعنى الثاني على أنه متضمن في المعنى الأول. فإن الحكم بأن «الشريعة ذات وضع إلّهي» هو حكم على وضعها الأنطولوجي، أي على أنه نفس الوضع الأنطولوجي لله، مصدرها. وإذا كان الله، أنطولوجياً، خارج التاريخ، إذن هي أيضاً خارج التاريخ. من هنا وصفه لنصوصها بأنها ليست تاريخية. هنا نجد أن البشري يصبح طرفاً في الجدل حول مسألة خلق القرآن ويتبنى موقف القائلين بأزلية القرآن. فلا يعقل أن ينظر إلى نصوص الشريعة على أنها ليست تاريخية دون أن ينظر إلى النصوص القرآنية الأخرى نفس النظرة. ولكن أهمية كل هذا له، في السياق الحالي، تكمن في أنه يتضمن، في اعتقاده، أن أحكام الشريعة، وليس فقط نصوصها، لا تاريخية. إذن، يبدو أنه ينظر إلى اللاتاريخية المزعومة للشريعة بمعناها الثاني على أنها مشتقة من لا تاريخيتها بالمعنى الأول. ولكن إذا كان فهم لا تاريخية الشريعة بالمعنى الأول فهماً اجتهادياً، إذن الشيء نفسه ينسحب على فهم لا تاريخيتها بالمعنى الثاني، على افتراض أن الثاني مشتق من الأول.

لنفترض الآن أن فهم لا تاريخية الشريعة بالمعنى الأول ليس فهماً اجتهادياً وأن الذين قالوا بخلق القرآن، وبالتالي بخلق الشريعة باعتبار أنها من محتويات القرآن، لم يكونوا مخطئين فحسب، بل كانوا مشوشي الذهن إلى حد جعلهم ينكرون حقيقة واضحة بذاتها (بديهية). حتى لو سلمنا بهذا الافتراض، فإن هذا لا يقرّبنا قيد أنملة من اعتبار فهم لا تاريخية الشريعة بالمعنى الثاني غير اجتهادي. فإذا كانت لا تاريخية الشريعة بالمعنى الأول فعلاً حقيقة بديهية لا جدال فيها، فإن الشيء نفسه لا يصدق على منطوق القول إن لا تاريخية الشريعة بالمعنى الأول تتضمن لا تاريخيتها بالمعنى الثاني. فالقول الأخير يعني، في ضوء ما سبق، أن أزلية نصوص الشريعة تعني **أزلية صحة أحكامها**. وهذا أبعد ما يكون عن التعبير عن حقيقة ضرورية أو بديهية أو أي شيء آخر من هذا القبيل. لا يجوز الخلط هنا بين ما هو ذو شأن أنطولوجي وما هو ذو شأن معياري أو قيمي. أن نقول إن نصوص الشريعة أو النصوص القرآنية، بعامة، خارج التاريخ هو أن نقول إن لها الوضع الأنطولوجي لله نفسه. هنا لا بد من أن نفترض أن الله خارج الزمان وأن الأفكار بالضرورة لا تأتيه تباعاً، بل لا يمكن سوى أن تكون حاضرة جميعها في وعيه منذ الأزل وإلى الأزل. وهذا يعني أن كل ما أنزله الله، بما في ذلك الشريعة، كان حاضراً في وعيه منذ الأزل، وسيظل كذلك. ولكن أن نقول إن أحكام الشريعة أزلية بمعنى أن صحتها لا ترتبط بظروف الزمان والمكان هو أن نقول شيئاً ذا مدلول معياري أو قيمي، وليس ذا مدلول أنطولوجي. إن الطبيعة المعيارية لهذه الأحكام هي التي تقرر ما إذا كانت أحكاماً نسبية أم مطلقة. بمعنى آخر، حتى نقرر ما إذا كانت نسبية أم مطلقة، علينا أن نجيب عن أسئلة من النوع التالي: ما هو الغرض من هذه الأحكام؟ هل تجد هذه أساسها في شيء خارجها، في قاعدة أخلاقية ما، مثلاً؟ وماذا عن هذه القاعدة نفسها، هل هي تخضع لمبدأ ما أعم منها؟ وإن كان الجواب

بالإيجاب في الحالتين، فكيف يؤثر هذا على فهمنا لطبيعة هذه الأحكام وما إذا كانت نسبية أم مطلقة.

سنعود إلى تناول المسألة الأخيرة بالتفصيل في ختام هذا الفصل، حيث سنعمل على تفنيد موقف محمد عمارة من الاجتهاد. ولكن ما يهمنا الآن هو أن الأسئلة المطلوب الإجابة عنها بغية تقرير طبيعة أحكام من نوع أحكام الشريعة لا تتعلق لا من قريب ولا من بعيد بالوضع الأنطولوجي للقرآن. فالأحكام النسبية والمطلقة على حد سواء، بغضّ النظر عما إذا كانت متضمنة في نصوص قرآنية أم لا، حاضرة في وعي الله حضوراً أزلياً. تفسير ذلك بسيط: الله كلي العلم، إضافة إلى كونه خارج الزمان. إذن، علمه يحيط بكل الحقائق، أنسبية كانت أم مطلقة، وكل ما هو موضوع لعلمه هو، أزلياً، كذلك. لا يمكن، إذن، أن نستنتج شيئاً بخصوص ما إذا كانت حقيقة ما نسبية أم مطلقة فقط من كونها موضوعاً أزلياً للعلم الإلّهي أو حاضرة أزلياً في الوعي الإلّهي. بصورة مماثلة، لا يمكننا أن نستنتج شيئاً بخصوص ما إذا كانت أحكام أو قواعد معينة صحيحة باستقلال عن كل الظروف أم لا فقط من كونها موضوعاً أزلياً للعلم الإلّهي أو حاضرة أزلياً في الوعي الإلّهي.

لننتقل الآن إلى الافتراض الثالث. هذا الافتراض يختلف عن الافتراضين السابقين في أنه يتعلق بقصد الله من إنزال الشريعة، وليس بالشريعة ذاتها. ومؤدى هذا الافتراض، كما رأينا، هو أن قصد الشارع من إنزال الشريعة هو تقييدنا بأحكامها وقواعدها، بغضّ النظر عن الظروف الزمانية والمكانية التي نجد أنفسنا فيها. هذا الافتراض اجتهادي إلى حد كبير، لأن معرفة البشر للمقاصد الإلّهية، كائنة ما كانت، ليست معرفة مباشرة. لا يمكننا، مثلاً، أن نستنبط من النص رأساً أن قصد الشارع هو تقييدنا بالحكم أو القاعدة المتضمنة فيه في كل الظروف والحالات الفعلية والممكنة. إذن، من يعزو إلى الشارع

هذا القصد لا بد أن يتجاوز نصوص الشريعة وأن يلجأ إلى اعتبارات مستقلة لتسويغ موقفه. وما أن ندرك هذا الأمر حتى يتضح لنا أن الافتراض الثالث خلافي، والموقف منه، المؤيد أو المعارض، شأن اجتهادي يدخل فيه الرأي الشخصي.

بعد تناولنا للافتراضات الثلاثة التي ينطوي عليها الموقف التقليدي من الاجتهاد وإظهارنا لأوجه الاجتهاد في كل منها، يتضح لنا أين تكمن المفارقة الكبرى في هذا الموقف. فالافتراضان الأولان يتعلقان بطبيعة نصوص الشريعة، بكونها ذات وضع إلّهي ولا تاريخية. ولكن كيف نفهم كلاً من هذين الافتراضين، كما بينا، وكيف يؤثر هذا الفهم على الموقف من طبيعة أحكام الشريعة هما شأنان اجتهاديان. إذن، إذا كان فهم التقليديين **الاجتهادي** لهما هو الذي يُتخذ أساساً من قبلهم للاستنتاج بأن ما تقيّدنا به نصوص الشريعة ليس موضوع اجتهاد، فلا مهرب، في هذه الحالة، من وقوعهم في تناقض. إن اجتهادهم حول طبيعة نصوص الشريعة وما يترتب على فهمهم الاجتهادي لهذه الطبيعة هو الأساس الذي يقوم عليه إثباتهم عدم قابلية هذه النصوص عينها للاجتهاد. وهذا هو بمثابة افتراض قابلية هذه النصوص للاجتهاد في سياق نفي قابليتها للاجتهاد.

لا يمكنهم تجنب المفارقة الأخيرة عن طريق الافتراض الثالث، بل إن لجوءهم إليه لا يمكن سوى أن يزيدهم تورطاً فيها. فإذا صح تحليلنا السابق بخصوص امتناع نفاذنا بصورة مباشرة إلى المقاصد الإلّهية، إذن لا يمكننا، في أفضل حال، أن نجد سبيلاً إلى هذه المقاصد سوى سبيل **التأويل** - تأويل معطيات الوحي - أو محاولة استدلال هذه المقاصد، إن إمكن، من عالم الشهادة[١١]. وفي كلا الحالتين، الاجتهاد هو سبيلنا إلى إثبات الافتراض الثالث. إذن، إذا كان هذا الافتراض هو الأساس الذي يقوم عليه موقف التقليديين القاضي بامتناع الاجتهاد فيما يخص ما تقيدنا به نصوص الشريعة، إذن ما ينطبق على

هذا الافتراض، لجهة كونه اجتهادياً، ينطبق بالضرورة على الموقف الأخير المنبني عليه. وهكذا يصبح الأساس لنفي قابلية نصوص الشريعة المعنية للاجتهاد هو أيضاً الأساس لإثبات قابليتها للاجتهاد.

محتومية المفارقة الأخيرة

ثمة محاولتان لاجتناب المفارقة الأخيرة. تقوم الأولى على أساس أن قصد الشارع يمكن استدلاله رأساً من نصوص الشريعة المعنية، بعكس ما افترضناه سابقاً. ما الذي نجده في هذه النصوص، بناء على هذا الموقف، من سمات تتيح لنا استدلال قصد الشارع منها استدلالاً مباشراً؟ الجواب الذي يأتينا من مؤيدي هذا الموقف يتلخص في الآتي. إن الصيغة اللغوية التي نزلت فيها هذه النصوص ليست صيغة شرطية. ولو كان قصد الشارع ألا يقيدنا بالأحكام والقواعد المتضمنة فيها في كل الظروف الزمانية والمكانية لكان أنزلها في صيغ لغوية تتضمن إشارة واضحة إلى نوع الشروط التي لا يجوز تطبيق هذه الأحكام والقواعد في ظلها، أو إلى نوع الحالات التي تستثنى منها. إذن، في غياب أي إشارة واضحة كهذه، ليس شأناً اجتهادياً أن قصد الشارع هو تقييدنا بها على نحو غير مشروط.

أما المحاولة الثانية فتقوم على أساس أنه أمر واضح بذاته وبديهي أن الشارع مطلق وأن المطلق لا يصدر عنه إلّا ما هو مطلق. إذن، يتبع من هذا فوراً أن ما يشرعه للبشر مطلق. وما دامت هذه النتيجة مستنبطة من مقدمة بديهية ولا تخضع للاجتهاد، إذن لا يعود أمراً اجتهادياً الاستنتاج أن أحكام وقواعد الشريعة المعنية هنا لا تخضع لشروط الزمان والمكان. وهذا، بدوره، يعني أنه لا يعود أمراً اجتهادياً استنتاجنا أيضاً أن قصد الشارع هو أن يقيدنا بها في كل الظروف الزمانية والمكانية.

لنتأمل الآن أكثر في هاتين المحاولتين، مبتدئين بالأولى. أول ما

نلاحظه هنا هو أن القواعد(*)، حتى الأخلاقية منها، ذات طبيعة مفتوحة Open-Textured وهذا يعني أنه من المتعذر، حتى من حيث المبدأ، وضعها في صيغة لغوية تعدد كل أنواع الحالات التي تستثنى منها. إذن، إن عدم ورود قاعدة في صيغة شرطية، أو عدم ورودها في صيغة تنص على استثناءات من أي نوع، لا يمكن أن يعني وحده أنها قاعدة غير مشروطة. إنه قد لا يعني أكثر من أنه ما من فائدة، ما دامت القاعدة ذات طبيعة مفتوحة، من محاولة وضعها في صيغة شرطية أو صيغة تنص على ما يستثنى منها، خصوصاً وأن صيغة كهذه لا يمكن أن تنص سوى على عدد محدود جداً من الشروط أو الحالات المستثناة. وما يوضحه هذا هو أنه من الخطأ أن نستنتج من عدم اتخاذ نصوص الشريعة المعنية هنا صيغة شرطية أن قصد الله هو أن يقيدنا بالقواعد المتضمنة فيها على نحو غير مشروط.

تتضح هذه المسألة أكثر عندما نلاحظ أن الطريقة الفضلى للاستثناء من القواعد ذات الطبيعة المفتوحة هي وضع معيار عام للاستثناء مستقل عن القاعدة. يتيح لنا معيار كهذا، بسبب شموليته، أن نقرر في كل حالة نواجه بها، في ضوء معرفتنا للوقائع والشروط التي لها علاقة بهذه الحالة، ما إذا كان يجوز استثناؤها من القاعدة أم لا. القواعد الأخلاقية، مثلاً، قد لا ترد في صيغة شرطية، دون أن يعني هذا أنها غير مشروطة على الإطلاق. إن مشروطيتها كامنة في كونها تجد أساسها في مبدأ عام كمبدأ المنفعة، مثلاً. إن إخضاعها لمبدأ كهذا هو الذي يتيح لنا، من حيث المبدأ، أن نبين في أي حالة نواجه بها ما إذا كان تطبيق القاعدة الأخلاقية المناسبة لهذه الحالة هو ما يتوجب فعله أم لا. ما هو مطلوب منا، في وضع كهذا، حتى نبين ما إذا كان ينبغي استثناء الحالة المعنية من القاعدة المعنية، هو أن نجيب عن السؤال: هل في

(*) أي القواعد التي تتعلق بضبط السلوك البشري.

خصوصيات هذه الحالة ما يجعل النتائج المترتبة على تطبيق القاعدة الأخلاقية المعنية عليها متعارضة مع مستلزمات مبدأ المنفعة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، إذن يكون لدينا سبب لاستثناء هذه الحالة من القاعدة المعنية، وإلا فلا.

يتضح مما سبق أن الاعتبار الأهم لما إذا كانت قاعدة مشروطة أو غير مشروطة هو ما إذا كانت تجد أساسها في مبدأ مستقل عنها. والصيغة التي ترد فيها القاعدة ليست، بأي معنى، هي المفتاح لمعرفة ما إذا كانت مشروعيتها كامنة فيها أم فيما هو مستقل عنها. ولذلك فإن المحاولة الأولى لتجنب مفارقة الموقف التقليدي ما هي إلّا محاولة دون كيخوتية. فالقفزة من الصيغة اللاشرطية للنص إلى النتيجة بأن قصد الشارع هو تقييدنا بالحكم المتضمن فيه على نحو مطلق هي قفزة اجتهادية في الصميم. إن الافتراض بأنه لا أهمية سوى لصيغة النص للنفاذ إلى قصد الشارع هو، في ضوء ما بيّنا، افتراض مشكوك فيه، أو، في أفضل حال، بحاجة إلى برهان. والبرهان عليه يحتاج إلى اللجوء إلى اعتبارات مستقلة عن النص وسماته تبين، إن كان هذا ممكناً، أن الحكم المستفاد من النص لا يجد أساسه في أي مبدأ مستقل عنه. من الواضح، إذن، أنه لا مفر هنا من مفارقة الموقف التقليدي، لأن ما يُحظَر الاجتهاد بخصوصه يصبح هو نفسه موضع اجتهاد في سياق هذا الحظر.

لننتقل الآن إلى المحاولة الثانية لتجنب هذه المفارقة. تعتمد هذه المحاولة، كما رأينا، على مسلّمتين، أن الله مطلق، وأن ما يصدر عن المطلق هو نفسه مطلق. المسلمة الأولى صادقة بالتعريف، ولا يمكن، بالتالي، أن يوجد أي اعتراض عليها. أما المسلّمة الثانية، فلأنها، كما سنبين بعد حين، تحتمل أكثر من معنى، فإن وجود أو عدم وجود اعتراض عليها يتوقف على المعنى الذي نسنده إليها.

حتى تتوضح المسألة الأخيرة على نحو أفضل، لنعمل على توضيح

الفروقات بين الدلالات المختلفة لـ«مطلق» التي لها أهمية لأغراضنا. ثمة ثلاث دلالات أساسية لهذا اللفظ ذات أهمية لنا. أولاً، قد يستعمل هذا اللفظ للكلام على نوع من المعرفة، أي ذلك النوع الذي لا يحتمل الخطأ حتى نظرياً. المعرفة المطلقة، كما تصورها ديكارت، مثلاً، هي من نوع معرفة الإنسان لوجوده. إنها لا تقوم على عمليات استدلالية من أي نوع، بل على وعي الذات المباشر للحقيقة، مما يجعلها نهائية ولا تخضع للمراجعة حتى من حيث المبدأ. المعرفة الإلّهية مطلقة بهذا المعنى. فكل الحقائق ماثلة أزلياً على نحو مباشر للعلم الإلّهي.

ثانياً، قد يستعمل اللفظ «مطلق» للكلام على نوع معين من الحقائق، أي ذلك النوع الذي يتسم بسمة الضرورة المنطقية أو المفهومية. إن نعتبر حقيقة ما مطلقة، بهذا المعنى، هو أن نقول إنها حقيقة لأنه لم يكن ممكناً منطقياً أو مفهومياً ألا تكون حقيقة. هذا ينطبق، في نظر معظم الفلاسفة، على الحقائق الرياضية. قلة من الفلاسفة تعتبر الحقائق الميتافيزيقية أيضاً مطلقة بهذا المعنى، وبعض فلاسفة الدين واللاهوتيين يذهب إلى حد اعتبار حقيقة وجود الله أيضاً مطلقة بهذا المعنى.

الحقائق التي ليست مطلقة بهذا المعنى، بالمقابل، هي حقائق جائزة Contingent أي لا تجد ضمانها في قوانين المنطق كالحقائق الضرورية، مثلاً، بل في قوانين الواقع، أو، من وجهة نظر المؤلهة، في الإرادة الإلّهية الحرة. من هذه الحقائق حقائق الفيزياء والاجتماع وعلم النفس، أي الحقائق العلمية عموماً. ما يميز الحقائق الجائزة عن الحقائق الضرورية، كما نبهنا لا يبنتس، Leibniz هو أن الأخيرة هي حقائق في كل العوالم الممكنة، بينما السابقة ليست كذلك. ما يعنيه هذا هو أنه بينما لا يمكننا أن نتصور منطقياً أن المثلث الإقليدسي، مثلاً، ليس ذا ثلاثة أضلاع، بإمكاننا أن نتصور أن المعدن، مثلاً، لا يتمدد بالحرارة وأن حجم الغاز لا يتناسب طردياً مع حرارته، وأن

الخشب لا يطفو في الماء، وغير ذلك مما هو مخالف للحقائق العلمية المعروفة. ما يفسر هذا الفرق هو أن الحقائق الضرورية هي حقائق، بغضّ النظر عن كل الشروط الواقعية، الفعلية أو الممكنة، فلا ما هو حاصل في الواقع ولا ما يمكن أن يحصل في الواقع له أي أهمية لصدق القضايا الضرورية، بينما العكس هو ما ينطبق على صدق القضايا الجائزة. إن صدقها مشروط بما هو حاصل في الواقع. وبما أن ما هو حاصل في الواقع كان ممكناً له ألا يحصل، إذن كان ممكناً ألا تصدق القضايا الجائزة الصادقة حالياً. لو اختار الله عدم خلق العالم لما صدقت أي قضية منها.

ثالثاً، قد يدل «مطلق» على ما هو لا شرطي. ما هو مطلق، بهذا المعنى، هو بمثابة قاعدة أو مبدأ من نوع ما. أن نعتبر مبدأ ما مطلقاً، على افتراض وجود مبادىء مطلقة، هو أن نفترض، من جهة، أن صحته غير مشروطة بأي شيء مستقل عنه، ومن جهة ثانية، أن ما يستوجبه منا لا يمكن أن يوجد أي اعتبار مبطل له. إن المبدأ المطلق، إذن، يتخذ، كما نبهنا كنط، صورة أمر مطلق، أي الصورة: «إفعل... بغض النظر عن...» الأمر الشرطي، بالمقابل، يتخذ الصورة: «إفعل...، فقط إذا...» أو «إفعل...، إذا...» المبادىء أو القواعد التي تجد أساسها في مبدأ مطلق قد تكون مطلقة وقد لا تكون، وهذا يتوقف على ما إذا كانت تشتق بصورة مباشرة من المبدأ المطلق أم بصورة غير مباشرة. إعتقد كنط، مثلاً، أن الأخلاق تقوم على مبدأ واحد مطلق وأن كل القواعد الأخلاقية تشتق على نحو مباشر منه، مما يجعلها مطلقة أيضاً(*). ولكن معظم فلاسفة الأخلاق يعتبرون أن القواعد التي نشتقها من مبدأ مطلق إنما نشتقها على نحو مباشر، أي من هذا المبدأ مضافاً إليه معلومات معينة عن واقع البشر وأحوالهم أو

(*) أنظر الفصل الثالث: القسم المتعلق بالضرورة الوسيلية والضرورة الأخلاقية.

عن الطبيعة البشرية أو أي شيء آخر يتصل بالحياة الإنسانية وشروطها[١٢]. فإذا اعتبرنا، مثلاً، أن مبدأ المنفعة هو المبدأ المطلق للأخلاق، إذن القواعد الأخلاقية التي تجد أساسها فيه هي القواعد التي يقود تعميم تطبيقها إلى تحقيق المنفعة العامة على صورة أفضل مما يقود إليه تعميم تطبيق أي بديل لها. ولكن من الواضح أن كون هذه القواعد متفقة مع مبدأ المنفعة أمر مشروط بكون الوضع الإنساني بوقائعه وشروطه هو ما هو، ولو كان خلافاً لما هو عليه لما كانت هذه القواعد **بالذات** هي التي يسوغها مبدأ المنفعة. على العموم، القواعد التي تستمد صحتها من مبدأ مطلق شرطية لا مطلقة. فالمبدأ المطلق هو الذي يصيب في تحديد غاية ما كغاية نهائية للأفعال الأخلاقية، أي غاية ذات قيمة لذاتها. وهذا بطبيعة الحال يعني أنه لا يمكن لقاعدة أن تكون صحيحة، من الوجهة الأخلاقية، إلا إذا كان تعميم تطبيقها **وسيلة** لتحقيق الغاية الأخلاقية النهائية، كائنة ما كانت. الالتزام بالقاعدة، إذن، التزام مشروط: ما تحضّ القاعدة على فعله أو عدم فعله هو ذو **قيمة وسيلية** فقط.

بعد هذا التوضيح للدلالات المختلفة لـ «مطلق»، بإمكاننا أن نبين بسهولة فساد المحاولة الثانية لتجنب مفارقة الموقف التقليدي من الاجتهاد. أن نقول إن الله مطلق ولا يصدر عن المطلق إلّا ما هو مطلق هو أن نقول إن المعرفة الإلّهية التي نزود بها مطلقة، ولكن **موضوع** هذه المعرفة قد يكون مطلقاً وقد لا يكون. هذا يتوقف على **طبيعة** هذا الموضوع، وليس على طبيعة المعرفة الإلّهية. فقد يكون هذا الموضوع بمثابة حقيقة ضرورية أو حقيقة جائزة، أو بمثابة مبدأ مطلق أو مبدأ شرطي. العلم الإلّهي يحيط بكل الحقائق، ما هو ضروري منها وما هو جائز، ما يعبر عنه في صيغة لا شرطية أو في صيغة شرطية. وهو يحيط أيضاً بكل ما هو صحيح، سواء كان بمثابة قاعدة صحيحة على نحو مطلق أو صحيحة، على نحو مشروط. من الواضح، إذن،

أنه لا مهرب من ارتكاب أغلوطة الاشتراك eguivocation لمن يستدل من كون الله ذا علم مطلق أن القواعد والأحكام الشرعية المنزلة مطلقة. فهو بهذا ينتقل من التسليم بالطابع المطلق للعلم الإلّهي إلى إسناد طابع مطلق إلى موضوع العلم الإلّهي، وكأن دلالة «مطلق» في الحالتين واحدة. وإذا كان استدلال كهذا ينطوي على أغلوطة، إذن لا سبيل أمام من يلجأ إلى هذا الاستدلال، لتجنب الأغلوطة المعنية، سوى أن يبحث عن اعتبارات أخرى مستقلة عن مقدمة هذا الاستدلال تخول له الانتقال إلى نتيجته. بمعنى آخر، عليه أن يبحث عن اعتبارات مستقلة عن افتراض كون نصوص الشريعة منزلة من مصدر مطلق لتسويغ الأطروحة التقليدية القاضية باعتبار القواعد والأحكام المتضمنة في هذه النصوص مطلقة. ولكن هذا، لا شك، سيشكل فهماً اجتهادياً لها. والدور في هذا واضح: حتى يبين أن فهم هذه النصوص على أنها تتضمن أحكاماً أو قواعد مطلقة ليس اجتهادياً، فإن عليه هو نفسه أن يفهمها على هذا النحو فهماً اجتهادياً.

أحكام الشريعة والمبادىء العامة

من المسائل الأساسية التي برزت من خلال تحليلنا الأخير مسألة عدم وجود علاقة ضرورية بين كون مصدر المعرفة مطلقاً وكون موضوعها مطلقاً. ما يجعل موضوع المعرفة مطلقاً أو غير مطلق هو بمثابة سمات له تفرضها طبيعته وليس طبيعة مصدر المعرفة التي يشكل موضوعها. وما يعنيه هذا لأغراضنا هنا هو أن مجرد كون قواعد حياتية وتنظيمية معينة منزلة وتجد مصدرها، بالتالي، في الله ذي العلم المطلق لا يجيز لنا أن نستنتج شيئاً عما إذا كانت صحيحة على نحو مطلق أم على نحو نسبي ومشروط. بإمكاننا أن نستنتج فقط أنها صحيحة، إذ لا يمكن لما هو غير صحيح أن يكون موضوعاً للعلم الإلّهي، وأنها إن كانت صحيحة على نحو مطلق، فإن الله ذو علم مطلق بذلك، وإن

كانت صحيحة على نحو نسبي، فإن الله، في هذه الحالة أيضاً، ذو علم مطلق بذلك.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: هل ثمة سمة أو سمات معينة تتعلق بطبيعة هذه القواعد ترجح النظر إليها على أنها ذات طابع شرطي؟ الجواب، في نظري، هو بالإيجاب. والسمة الأهم هنا هي أن ما تحضنا على فعله هذه القواعد، مثل قطع يد السارق أو معاقبة الزانية على نحو معين أو جلد شارب الخمر أربعين جلدة أو توزيع أنصبة الوراثة في التركة بنسب معينة وغير ذلك، **لا يشكل غايات ذات قيمة كامنة**، بل ذات قيمة وسيلية. يوجد نظام هرمي من الغايات هنا. فمعاقبة السارق أو الزانية على نحو معين يفترض فيها أن تخدم غاية أعلى هي قطع دابر السرقة أو الزنى. والغاية الأخيرة، بدورها، ليست نهائية، بل تكتسب قيمتها من غاية أعلى منها هي: تحقيق الخير العام أو المنفعة العامة وما شاكل ذلك. لا يمكننا الاستمرار إلى ما لا نهاية في هذا النظام الهرمي من الغايات، والغاية التي نقف عندها أخيراً هي التي يمكن اعتبارها بحق ذات قيمة كامنة، أي ذات قيمة في ذاتها ولذاتها. كل غاية سواها هي فقط ذات قيمة وسيلية، أي تكتسب قيمتها من كونها وسيلة لتحقيق الغاية ذات القيمة الكامنة. فإذا اعتبرنا المنفعة العامة، مثلاً، ذات قيمة كامنة، إذن علينا أن نعتبر كل الغايات الأخرى التي تحضنا قواعد مثل قواعد الشريعة على تحقيقها ذات قيمة وسيلية، وهذا يعني، على وجه التحديد، أن صحة أي قاعدة من هذه القواعد مستمدة من مبدأ شامل هو مبدأ المنفعة العامة، في هذه الحالة، وأن التسليم بها، لهذا السبب بالذات، مشروط بكونها ما يقتضيه المبدأ المذكور في ظل الشروط التي تكتنف تطبيقنا لها.

لم تخف المسألة الأخيرة على قدامى الفقهاء والكلاميين مثل ابن قيم الجوزية وسواه، فنظروا إلى قواعد وأحكام الشريعة على أنها مستمدة من مبادىء عامة كمبدأ «المصالح المرسلة» أو مبدأ «لا ضرر

ولا ضرار» أو مبدأ العدالة. وهكذا نراهم اعترفوا ضمناً أنها شرطية، لا مطلقة، وأن ما تلزمنا به ليس نهائياً أو ذا قيمة كامنة، بل إنه فقط ذو قيمة وسيلية. وما تجدر ملاحظته هنا ويثير أشد الاستغراب أن أصحاب الأطروحة التقليدية المعاصرين حول الاجتهاد يعلنون على نحو صريح تمسكهم بنظرة الفقهاء المعنيين إلى الشريعة لجهة كون أحكامها مستمدة من مبادىء عامة، ومع ذلك نراهم يصرون على حظر الاجتهاد حولها باعتبار كونها ثابتة ومطلقة. فهذا محمد الغزالي، مثلاً، يقول: «أساس المعاملات هو الإصلاح والمصلحة»، إلى جانب إصراره في نفس الفقرة أن «ما جاء بنص قاطع لا اجتهاد فيه»[١٣] وقبله سار سيد قطب في نفس الاتجاه إذ قال، من جهة، «إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزل الله، وكما بلغه رسول الله»، وقال، من جهة ثانية، «فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص»[١٤]. وحتى مفكر مثل طارق البشري، من خارج دائرة منظري الحركة الإسلامية، لا يجد أي ضير مطلقاً في السير في نفس الاتجاه. فمن جهة، نراه يستشهد بابن قيم الجوزية إذ يقول «... فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد أو هي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة... فليست من الشريعة...» ومن جهة ثانية، نراه لا يتردد في أن يقول عن الشريعة إنها «... ثابتة، وهي ذات وضع إلهي، وأحكامها ونصوصها ليست تاريخية... وإنها من الأحداث التي لا ترد إلى أسباب حادثة وتتغير بتغير أحوال البشر عبر مراحل التاريخ»[١٥].

من الواضح من أقوال الغزالي وقطب والبشري أننا إزاء موقف يحاول التوفيق بين فكرتين أساسيتين. الفكرة الأولى هي أن قواعد وأحكام الشريعة تجد أساسها في مبادىء عامة. والفكرة الثانية هي أن قواعد وأحكام الشريعة المنصوص عليها على نحو صريح مطلقة لا

مشروطة، ولا مجال، إذن، للاجتهاد بخصوص ما إذا كان ينبغي تطبيقها أم لا في أي حالة من الحالات المشمولة بها.

هل يمكن حقاً التوفيق بين هاتين الفكرتين؟ جوابي هو بالنفي وذلك لاعتبارات ثلاثة. الأول يتعلق بطبيعة المبادىء العامة نفسها التي يفترض أن تشكل الأساس الذي تستمد منه قواعد وأحكام الشريعة. فهذه المبادىء، كما سنبين بعد حين، يخضع تحديد مضمون أي منها للاجتهاد، مثلما يخضع للاجتهاد أيضاً تحديد وضع كلٍ منها في النظام الهرمي للقيم. وإذا كانت هذه المبادىء خاضعة للاجتهاد، فكيف يمكن أن يختلف الأمر بالنسبة لما يستمد منها من قواعد وأحكام؟

والاعتبار الثاني يتعلق بكون ما يُستمد من المبادىء العامة من قواعد وأحكام ليس شيئاً يُستنبط من هذه المبادىء رأساً، بل ثمة وقائع معينة تتعلق بالوضع الإنساني تتوسط عملية الاستنباط هذه، وهي متغيرة من حيث المبدأ. وكون هذه الوقائع متغيرة، كما سنوضح بعد قليل، يعني أنه لا يمكن ضمان ثبات ما يُستنبط من قواعد وأحكام من المبادىء العامة.

والاعتبار الثالث والأخير هو إمكان حصول تعارض عند التطبيق بين بعض القواعد التي تجد مسوغها النهائي في المبادىء العامة، مما يجعل الاجتهاد أمراً محتوماً بخصوص أي قاعدة من القواعد المتعارضة ينبغي تطبيقها على الحالة المشمولة بهذه القواعد.

لنعمل الآن على الاستفاضة أكثر في معالجة هذه الاعتبارات الثلاثة، مبتدئين بالأول منها. توجد هنا مسألتان على درجة عالية من الأهمية. الأولى تتعلق بالمضمون المحدد الذي ينبغي إعطاؤه لأي مبدأ من المبادىء العامة التي يُفترض أن تؤسّس عليها القواعد والأحكام. فليس من التحديد في شيء الكلام هنا على الخير العام والعدل والمصلحة وما شابه ذلك، وكأن التعابير التي نستعملها هنا ذات معنى واحد وثابت لجميع الناطقين بالضاد، أو كأن المفهومات التي تشير

إليها هذه التعابير واحدة وثابتة لجميع البشر في كل الأزمان. فكيف ينبغي أن نفهم الخير العام أو المصلحة العامة أو العدالة أمر خلافي جداً ويحتاج الخوض فيه إلى مجهود فكري وفلسفي كبير. ومما يزيد الصعوبة في تحليل مفهومات كهذه وردّها إلى مكوناتها الأساسية كونها لا تشكل ماهيات ثابتة، كما تصور أفلاطون، بل هي مفهومات مشروطة اجتماعياً وتاريخياً، وليست حتى في مأمن من المؤثرات السياسية والإيديولوجية. في ضوء كل هذا، كيف يمكن إعطاء مضمون محدد لأي من هذه المبادىء العامة دون القيام بعمليات اجتهادية على نطاق واسع؟

والمسألة الثانية تتعلق بتحديد الوضع الذي ينبغي أن يحتله كل مبدأ من المبادىء المعنية في النظام الهرمي للقيم. لتوضيح هذه المسألة، لنأخذ مبدأين من هذه المبادىء للتمثيل، مبدأ المنفعة العامة ومبدأ العدالة. ليس بالأمر المستبعد نشوء حالات يتعارض فيها تحقيق العدالة مع تحقيق المنفعة العامة. وفي حالة حصول تعارض كهذا، أي مبدأ ينبغي أن نطبق؟ لا أحد يملك جواباً جاهزاً عن هذا السؤال. كذلك لا جواب نعطيه يمكن أن يحصل إجماع حوله، وتاريخ الفكر الأخلاقي شاهد كبير على ذلك. فمنذ ظهور الفلسفة حتى يومنا هذا ما زال الخلاف على أشده حول ما إذا كانت المنفعة أم العدالة هي ذات المرتبة الأعلى في النظام الهرمي للقيم. بمعنى آخر، السؤال ما زال مطروحاً حول ما إذا كان للخير أسبقية على الحق أم العكس.

ولكن ـ وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حجتنا ـ إذا كانت القواعد والأحكام تجد أساسها في المبادىء العامة والأخيرة تخضع للاجتهاد، إذن لا مهرب من خضوع السابقة للاجتهاد أيضاً. فإذا توصل واحدنا، مثلاً، عن طريق اجتهاده الشخصي إلى تأويل مفهوم الخير على نحو يجعل السعادة المكون الرئيسي له، إذن هذا الشخص يوحد بين الخير العام والسعادة العامة. وإذا أضفنا أن اجتهاده قاده إلى اعتبار مبدأ

الخير العام هو الذي يتعين عليه وحده كيف ينبغي أن ننظم المعاملات بين البشر، إذن ما يتبع من هذا هو أن القواعد التي ينبغي التقيد بها في تنظيمنا لهذه المعاملات هي التي يقود التقيد المنتظم بها إلى تحقيق أكثر ما أمكن من السعادة العامة. ولكن قد يقود اجتهاد واحدنا الشخصي إلى تأويل مفهوم الخير العام على نحو أوسع، فلا تقتصر مكوناته على مكون واحد هو السعادة، بل تتجاوز ذلك لتشتمل على مكونات أخرى كالحرية والمساواة والتحقيق الذاتي. هنا لا نتوقع أن يكون للقواعد التي تُستنبط من مبدأ الخير العام لغرض تنظيم المعاملات نفس المضمون الذي يكون لها في الحالة السابقة، حيث يوحد الخير العام بالسعادة العامة. فالقواعد التي يقود التقيد المنتظم بها إلى تحقيق السعادة العامة ليس من الضروري أن يقود التقيد المنتظم بها إلى تحقيق الخير العام بمعناه الأوسع. فلا مفر هنا لمن يفهم الخير العام بهذا المعنى الأشمل من أن يقوم باجتهاد شخصي ليصل إلى موقف بخصوص كيف ينبغي تأويل القواعد المعنية وتحديد مضمونها ليصبح تطبيقها أكثر فعالية في تحقيق الخير العام بمعناه الأوسع.

الاعتبار الثاني الذي يتعين عليه تفنيد الاعتقاد بإمكان التوفيق بين حسبان القواعد والأحكام مُستمدة من مبادىء عامة وحسبانها في الوقت نفسه مطلقة هو الاعتبار الذي يتعلق بعدم إمكان استنباط القواعد والأحكام من المبادىء العامة رأساً. فعملية اشتقاق القواعد والأحكام من المبادىء العامة ليست شأناً قبلياً يستغني كليةً عن معرفة وقائع وسمات الوضع الإنساني المتغيرة. بمعنى آخر، لا بد أن تتوسط عملية الانتقال من المبادىء العامة إلى القواعد معرفة للوضع الإنساني كما هو في واقعه وخصوصياته. ومعرفة كالأخيرة لا يمكن أن تكون ذات مضمون ثابت على نحو مطلق، لأن الوضع الإنساني لا يبقى على حاله. من الواضح، إذن، أن من يقر بأن قواعد كالتي تشكل مدار نقاشنا مشتقة من مبادىء عامة عليه أن يقر أيضاً أن كيفية فهمنا لهذه

القواعد وتطبيقها لا يمكن إلّا أن تتأثر بالظروف المتغيرة التي نجد أنفسنا فيها.

لمزيد من التوضيح، لنفترض على سبيل الجدل أن المبدأ العام الذي نُشتق منه القواعد المنظمة للمعاملات ولحياة البشر على مختلف المستويات هو مبدأ المنفعة العامة وأنه لا خلاف حول مضمون هذا المبدأ. أول ما نلاحظه هنا هو أن معرفة القواعد التي يؤدي التقيد المنتظم بها إلى تحقيق المنفعة العامة هي، بالضرورة، معرفة للنتائج القريبة والبعيدة المترتبة على التقيد المنتظم بهذه القواعد في ظل شروط معينة. ولكن الكلام على النتائج، في هذا السياق، هو كلام على شيء يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمتغيرات ثقافية واجتماعية كثيرة. فتنظيم حياة المتحد السياسية في المدينة ـ الدولة، مثلاً، على قاعدة الديمقراطية المباشرة لا يمكن أن تكون له نفس النتائج التي تترتب على تنظيم المجتمعات الحديثة على نفس القاعدة. فالأخيرة، بحكم اتساعها وضخامتها وتعقد تركيبتها الاجتماعية، لا توفر الإطار المناسب للنظام الديمقراطي المباشر الذي توفره المدينة ـ الدولة. وحصول الذكر من أنصبة الوراثة في التركة على ضعف ما تحصل عليه الأنثى لا تترتب عليه في كل أطوار البشر الثقافية نفس النتائج. ففي الطور الذي لا يكون فيه للزوجة أي دور في القيام بأود العائلة لا تكون النتائج المترتبة على تطبيق القاعدة المتعلقة بتوزيع أنصبة الوراثة هي عينها التي تترتب على تطبيقها في طور آخر حيث تشارك الزوجة زوجها المسؤولية، بل وتتحمل أحيانا وحدها المسؤولية في القيام بأود عائلتها. وقد نجد في ظل شروط اجتماعية معينة أن التشدد في معاقبة جرائم من نوع معين يقود إلى تضاؤل كبير في الحالات التي ترتكب فيها هذه الجرائم، بينما قد لا يكون، في ظل شروط سواها، لسياسة التشدد في معاقبة جرائم من النوع المعني أي أثر في تخفيضها.

ما يتضح من هذه الأمثلة البسيطة أن اختلاف النتائج المترتبة على

تطبيق القواعد الحياتية باختلاف ظروف البشر الاجتماعية والثقافية يعني، بالضرورة، أنه ما إذا كان تطبيق أي قاعدة منها يتطابق مع ما يقتضيه مبدأ المنفعة العامة أم لا أمر يتوقف على ظروف البشر الاجتماعية والثقافية. وهذا يعني أنه لا يمكن استخراج القاعدة التي ينبغي تطبيقها من المبدأ العام رأساً، بل من هذا المبدأ العام ومن وقائع معينة تتعلق بالوضع الإنساني وخصوصياته. من هنا يتضح لماذا لا يمكن التوفيق، كما يدعي أصحاب الأطروحة التقليدية، بين اعتبار قواعد الشريعة مستمدة من مبادىء عامة واعتبارها، في آنٍ واحد، ثابتة على نحو مطلق.

الاعتبار الثالث والأخير الذي يظهر خطل الأطروحة التقليدية يتعلق بكون المبدأ العام الذي تُشتق منه القواعد قد يسوغ، في بعض الحالات، تطبيق أكثر من قاعدة واحدة على وضع ما، بينما هذا الوضع لا يسمح سوى بتطبيق قاعدة واحدة واستبعاد سواها. ما نواجهه في حالات كهذه هو تعارض قواعد معينة عند التطبيق. قد يتعارض، مثلاً، تطبيق القاعدة المتعلقة بعقاب السارق مع القاعدة المتعلقة بإلزام الأب بالقيام بأود عائلته. لنفترض أن الشخص الذي ثبتت عليه تهمة السرقة لا يستطيع القيام بأوده وأود عائلته إلّا عن طريق عمل يدوي ما وأن إنزال العقاب به سيحرمه من القدرة على القيام بواجبه تجاه زوجته وأولاده. ما يمكننا قوله في هذه الحالة هو أن المبدأ العام الذي تُشتق منه القواعد يجيز لنا تطبيق القاعدة المتعلقة بعقاب السارق أو القاعدة المتعلقة بإلزام الأب بالقيام بأود عائلته، ولكن الوضع الذي يواجهنا يفرض علينا الاختيار بين القاعدتين. فتطبيق أيٍ منهما مشروط بعدم تطبيق الأخرى. وهذا وحده كافٍ للبرهنة على أنَّ لا قاعدة من الاثنتين تفرض واجباً مطلقاً، لأن القاعدة التي تفرض واجباً مطلقاً هي من النوع الذي ينبغي تطبيقه على كل الحالات المشمولة به دون قيد أو شرط. بمعنى آخر، أن نحسب قاعدة ما مطلقة هو أن نقول إن هناك

اعتباراً ما يستوجب التقيد بها وإنه لا يمكن في أي حالة من الحالات أن يوجد اعتبار آخر مبطل للسابق. ولكن من الواضح أنه حيث تتعارض القواعد عند التطبيق فإن الاختيار بينهما هو بمثابة اعتراف بأن الاعتبار الذي يستوجب التقيد بالقاعدة التي اختيرت للتطبيق مبطل للاعتبار الذي يستوجب التقيد بالقاعدة الأخرى.

ما يوضحه التحليل السابق أيضاً هو أن إمكان تعارض القواعد عند التطبيق يبين أن مجال الاجتهاد مفتوح بخصوصها. فعندما ينشأ وضع كالذي يفرض علينا أن نختار تطبيق قاعدة واستبعاد سواها لا يكون أمامنا سبيل سوى أن نُعمل عقولنا (أي أن نجتهد) للوصول إلى قرار بخصوص القاعدة التي ينبغي تطبيقها على الوضع المعني.

بينا في القسم السابق الأسباب التي تحول دون التوفيق بين النظر إلى قواعد وأحكام الشريعة على أنها مستمدة من مبادىء عامة والنظر إليها، أو، بالأحرى، النظر إلى ما يرد في نص صريح منها، على أنه مطلق لا شرطي. ويبدو أن الاعتبارات الثلاثة التي لجأنا إليها في مناقشتنا السابقة لتدعيم وجهة نظرنا تضع أصحاب الموقف التقليدي، من الأصوليين وسواهم، إزاء قياس أقرن (= مأزق منطقي) يكرههم على اختيار واحد من بديلين كلاهما غير مرغوب فيه، حتى من وجهة نظرهم. البديل الأول هو قطع أي علاقة بين قواعد وأحكام الشريعة، من جهة، والمبادىء العامة، من جهة ثانية، أخلقيةً كانت أم خلاف ذلك. والبديل الثاني هو التسليم أن قواعد وأحكام الشريعةِ قابلة جميعها للاجتهاد وأنه ليس بينها، بالتالي، ما يقيدنا بنفس الواجبات في كل الحالات الفعلية والممكنة.

إذا تأملنا في البديل الأول، نجد أن نتائج وخيمة تترتب عليه. فإن قطع أي علاقة للقواعد والأحكام بالمبادىء العامة إما يجعلها عشوائية أو يجردها من قيمتها الوسيلية ويعطيها قيمة كامنة. وواضح هنا أن كليهما مرفوض. فلو جعلناها عشوائية لما عاد ثمة أي سبب وجيه لدى

الشارع لحضنا على تطبيقها، بدل أي منظومة بديلة من القواعد والأحكام. ولو جردناها من قيمتها الوسيلية وأعطيناها قيمة كامنة لصار لزاماً علينا أن نعتبر، مثلاً، قطع يد السارق أو حصول الذكر على مثل حظ الأنثيين من أنصبة الوراثة في التركة أو جلد شارب الخمر كذا مرة غاية في ذاتها وليس وسيلة لتحقيق غاية أعلى منها. وهذا، ولا شك، مخالف للعقل.

يبدو، إذن، أنه لا خيار سوى قبول البديل الثاني، أي التسليم أن كل قواعد وأحكام الشريعة خاضعة للاجتهاد. إلّا أن هذا البديل له محاذيره من وجهة نظر التقليديين. من أهم هذه المحاذير أنه سيقود، عاجلاً أم آجلاً، إلى استبدال الحكم الشخصي بالنص وربما إلى رفع النص رفعاً نهائياً. بمعنى آخر، مع فتح باب الاجتهاد واسعاً إلى هذا الحد، بحيث لا يُستثنى أي نص من الاجتهاد، لا يعود هناك أي ضمان أن هذا لن يؤول في نهاية المطاف إلى غياب أي أثر للنص في اجتهاداتنا.

هل من سبيل للخروج من هذا المأزق؟ يقترح بعضهم بديلاً ثالثاً للخروج من هذا المأزق، ألا وهو قبول الأحكام والقواعد المنصوص عليها على نحو صريح على أنها ملزمة على نحو مطلق لا لسبب سوى أن الله يأمرنا بالتقيد بها وأن العبد لا يملك سوى الامتثال لأوامر ربه دون قيد أو شرط. هنا يفترض المنادون بهذا الموقف أن للشارع أسبابه التي نجهلها لأمرنا بالتقيد بهذه القواعد والأحكام، مما يعني أننا لسنا في وضع نحن أنفسنا لتحديد المبادىء العامة التي تشكل الأساس لهذه القواعد والأحكام. وهذا يعني أن الفقهاء القدامى الذين افترضوا أنها مشتقة من مبدأ لا ضرر ولا ضرار أو المصالح المرسلة لم يكونوا في الوضع المعرفي المناسب لتسويغهم افتراضاً كهذا.

هل يجنبنا هذا الموقف حقاً المأزق السابق؟ ألا يلزمنا هذا الموقف بالاجتهاد في معرض إثبات امتناع الاجتهاد فيعيدنا إلى كل المشكلات

التي سبق وعالجناها؟ فهذا الموقف ينطوي على عدة افتراضات تقوم على الاجتهاد. من هذه الافتراضات أن الله يريد منا التقيد بالقواعد والأحكام المعنية، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. ومن افتراضاته الأخرى أن للشارع أسبابه التي نجهلها لحضنا على التقيد بهذه القواعد والأحكام على هذا النحو المطلق. وكلا الافتراضين ليس بديهياً بحيث لا يحتاج تسويغه إلى أدلة مستقلة عنه. فكما بينا في القسم السابق من هذا الفصل، ليست المقاصد الإلَهية معطاةٍ لنا على نحو مباشر وأنه بدون قيامنا باجتهاد شخصي لا يكون متاحاً لنا أن نكون رأياً معقولاً حول ما إذا كان قصد الشارع هو أن يقيدنا على نحو مطلق بكل قواعد وأحكام الشريعة. كذلك، لا غنى لنا عن الاجتهاد لتكوين رأي معقول بخصوص ما إذا كانت هذه القواعد والأحكام مستمدة من مبادىء عامة معروفة من قبلنا، كما ادعى ابن قيم الجوزية ومن ساروا في خطاه، أم تقوم على اعتبارات خاصة بالشارع ولا قبل لنا بمعرفتها. وإذا صح ما نقوله، إذن فإن الاقتراح الحالي للخروج من المأزق الذي يواجه الموقف التقليدي ينطوي على نفس المفارقة التي كشفنا عنها سابقاً في هذا الفصل. إنه يقود إلى جعل القواعد والأحكام المعنية خارج حدود الاجتهاد، انطلاقاً من افتراضات خلافية حول قصد الشارع من إنزالها وجهلنا للأسس التي أقامها عليها، أي افتراضات تعكس الرأي الاجتهادي لأصحاب هذا الاقتراح. من هنا فإن هذا الاقتراح لاغٍ لذاته.

إذن، ما زلنا مواجهين بالسؤال: هل من سبيل للخروج من المأزق السابق؟

الموقف الليبرالي: محمد عمارة

يعتقد مفكر إسلامي كمحمد عمارة أن الخروج من هذا المأزق ممكن فقط عن طريق قبول البديل الثاني مع إدخال بعض التعديلات

عليه. هذا البديل، كما يذكر القارىء، مفاده أن وجود نص لا يلغي الاجتهاد في أي حالة من الحالات. ولكن ما ينبغي أن نفهمه من هذا الموقف الليبرالي من الاجتهاد، كما ينبهنا محمد عمارة نفسه، ليس أنه يمكن تعطيل النص من حيث المبدأ، بل فقط أنه بالإمكان أن نعدل في فهمنا وكيفية تطبيقنا لأي نص من النصوص المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. فالاجتهاد هنا، بحسب تعبيره، «ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص... بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤبداً... فهو اجتهاد لا يتجاوز النص، فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه... وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً... لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلّته والمصلحة المبتغاة منه... فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز للحكم... وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، دون أن يلغي النص ويعدمه...»[١٦].

لا مشاحة أن الموقف الليبرالي لمحمد عمارة متفوق جداً على الموقف التقليدي، ولكنه، مع ذلك، لا ينجح في اجتناب المأزق الذي يواجه الموقف التقليدي، لأنه يفترض أن كل القواعد ذات طبيعة واحدة، أي أن كلاً منها تقول لنا ما هو واجبنا للوهلة الأولى، وأن صحتها مستقلة عن كل الظروف المتغيرة. وهذا الافتراض، كما سنبين بعد حين، ليس مثيراً للجدل فحسب، بل يتعارض أيضاً مع اعتبار القواعد مستمدة من مبادىء عامة. بدون افتراض كهذا لا يمكن لمحمد عمارة أن يقصر الاجتهاد على كونه اجتهاداً في «مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال الحكم المستنبط من النص»، وبالتالي اعتبار القاعدة المحتواة في النص، أو النص نفسه باعتباره يدل على القاعدة، شيئاً لا يطاله الاجتهاد.

لنحاول أن نفهم الآن موقف عمارة على نحو أفضل ونوضح كيف

يتميز عن موقف التقليديين. لا ينظر عمارة إلى قواعد الشريعة على أنها مطلقة، بل فقط على أنها ملزمة لنا للوهلة الأولى، أي ملزمة ما لم يثبت العكس. ما لا يقبل الاجتهاد، في اعتقاده، هو كون هذه القواعد لها هذه الطبيعة. بمعنى آخر، لا اجتهاد هنا حول كون هذه القواعد ملزمة لنا في كل العصور والأمكنة وأنه لا يجوز عدم العمل بقاعدة منها في أي حالة مشمولة بها، في أي ظرف، ما دام لم يثبت العكس. يجوز الاجتهاد فقط بخصوص الحكم الذي يترتب على أي قاعدة منها في أي حالة عينية مشمولة بهذه القاعدة، إذ يكون علينا فحص الشروط المحيطة بهذه الحالة للتأكد مما إذا كان تطبيق القاعدة على هذه الحالة يتعارض أو لا يتعارض، مثلاً، مع قاعدة أخرى من نوعها لها أهميتها بخصوص هذه الحالة. هنا نرى بوضوح أن الاجتهاد، بالنسبة لهذا الموقف الليبرالي، هو اجتهاد حول ما إذا كان أي واجب من واجبات الوهلة الأولى هو واجبنا الفعلي في ظل شروط محددة، وليس حول ما يلزمنا به النص على وجه التحديد، فيما لو كانت كل الشروط الضرورية للعمل بمقتضاه متوافرة. والحكم، لأنه ثمرة الاجتهاد، هو ما يتغير بتغير الشروط. فإذا كان حكمنا، في ظل شروط معينة، أنه ينبغي قطع يد شخص ارتكب جريمة السرقة فإن هذا الحكم، كما يهيء لنا موقف عمارة، ليس ثابتاً على نحو مطلق، لأن تغير الشروط التي قد يتم في ظلها ارتكاب شخص آخر لجريمة مماثلة قد يقودنا إلى حكم مغاير. والاجتهاد لا يطال هنا القاعدة الشرعية التي تقضي بقطع يد السارق، بل فقد الحكم الذي ينبغي استنباطه منها في ظل شروط معينة.

ما يميز موقف عمارة عن الموقف التقليدي هو أن الموقف الأخير، كما رأينا، يقضي باعتبار القواعد الشرعية المنصوص عليها على نحو صريح ملزمة على نحو مطلق، بينما موقف عمارة يقضي باعتبارها ملزمة ما لم يثبت العكس. القاعدة الصحيحة، ضمن هذا التصور، غير ملزمة في كل الظروف والحالات، لأنها ذات طبيعة مفتوحة. هي غير مطلقة

بمعنى أن الواجب الذي تفرضه قد يبطله واجب آخر. ولكن عمارة يشارك أصحاب الموقف التقليدي نظرتهم إلى صحة هذه القواعد على أنها مستقلة عن الظروف الثقافية والاجتماعية والتاريخية للبشر. هي بمعنى آخر، صالحة لكل زمان ومكان، وإن كانت غير ملزمة على نحو مطلق. من هنا نفهم إصراره على أن الاجتهاد لا يعني ولا يمكن أن يعني «رفع وجود النص» بل فقط رفع الحكم المستنبط منه **مؤقتاً**. حصول تغير في ظروف وأحوال البشر، مهما كان جذرياً وواسعاً، لا يعطل النص، أي لا يبطل القاعدة العامة التي تشكل دلالته. فالقاعدة للذكر مثل حظ الإنثيين، مثلاً، لا ترتبط صحتها بأي متغيرات ثقافية أو اجتماعية أو تاريخية. ولكن الحكم الذي نبنيه عليها قد يجوز أو لا يجوز تطبيقه على حالة من الحالات المشمولة بالقاعدة، لأن الشروط الضرورية لتطبيقه شروط متغيرة. عدم توافر هذه الشروط أو بعضها لا يبطل القاعدة وإنما يبطل الحكم بضرورة العمل بها في الحالة التي لا تتوافر فيها هذه الشروط. فقد تكون هذه الحالة، مثلاً، من النوع المشمول بالقاعدة المعنية وبقاعدة سواها في آنٍ واحد بحيث يعني تطبيق الواحدة استبعاد الأخرى. وإذا كان الواجب الذي تلزمنا به القاعدة الثانية مبطلاً لما تلزمنا به الأولى، إذن يصير لزاماً علينا، في هذه الحالة، رفع الحكم المستنبط من الأولى. ولكن هذا يحصل في ظروف استثنائية، مما يعني أن القاعدة تظل معنا وتظل صحيحة، مهما تغيرت الأحوال. إذن، بينما عمارة لا ينظر إلى قواعد الشريعة على أنها ملزمة على نحو مطلق، كما يفعل التقليديون، فإنه، مع ذلك، لا يخالفهم اعتقادهم في أن هذه القواعد صحيحة، بغضّ النظر عن ظروف البشر الزمانية والمكانية.

قلت إن موقف عمارة متفوق جداً على موقف التقليديين، لأنه بقبوله، ضمناً، اعتبار قواعد الشريعة ذات طبيعة مفتوحة واعتباره الاجتهاد ممكناً، بالتالي، حتى مع وجود نص، فهو يتجنب معظم

الصعوبات التي رأينا في الحلقات السابقة أنه ليس بمقدور التقليديين تجنبها. ولكن موقف عمارة له صعوباته. فإذا كانت الصعوبة الأساسية في الموقف التقليدي تكمن في تحويله ما هو ملزم للوهلة الأولى، في أفضل حال، أي ما لم يثبت العكس، إلى ما هو ملزم على نحو مطلق، فإن الصعوبة في موقف عمارة تكمن في أنه يحول ما هو صحيح في ظل شروط تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية معينة إلى شيء صحيح باستقلال عن هذه الشروط رمّةً. وصعوبة كلٍ من الموقفين تنشأ من مصدر واحد: من النظر إلى قواعد الشريعة على أنها مستمدة من مبادىء عامة. وكما أن نظرة التقليديين إليها على هذا النحو تتعارض، كما بينا، مع حسبانهم إياها ملزمة على نحو مطلق، فإن نظرة عمارة إليها على نفس النحو، بالمقابل، تتعارض مع اعتباره صحتها مستقلة عن كل الظروف الزمانية والمكانية.

حتى نوضح لماذا لا يمكن التوفيق بين اعتبارها مستمدة من مبادىء عامة واعتبار صحتها مستقلة عن كل الظروف والعوارض، علينا أن نعود هنا إلى تناول مسألة سبق وتناولناها، أي إلى ما يعنيه اعتبارها مستمدة من مبادىء عامة. فكما رأينا في حلقة سابقة من هذه الدراسة، أن نعتبر قواعد الشريعة مستمدة من مبادىء عامة لا يمكن أن يعني أنها مستنبطة رأساً من هذه المبادىء. ثمة وقائع معينة تتعلق بالوضع الإنساني تتوسط عملية الانتقال من المبادىء العامة إلى القواعد، مما يعني أن صحة القواعد مشروطة بشرطين. الشرط الأول هو صحة المبادىء التي نستمدها منها، والثاني يتعلق بالوضع الإنساني كما هو في واقعه. ولكن من الضروري التمييز هنا، بالنسبة للشرط الثاني، بين سمات معينة للوضع الإنساني هي بمثابة ثوابت لا تتأثر بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية للوجود الإنساني، كسمة كون الإنسان اجتماعياً، مثلاً، وسمات للوضع الإنساني ترتبط على نحو وثيق بهذه المتغيرات وتتطور بصورة مجارية لها. وهذا التمييز يقود، بدوره، إلى تمييز آخر

مهم بين نوعين من القواعد: نوع يستمد صحته من المبادىء العامة وثوابت الوضع الإنساني ونوع يستمد صحته من المبادىء العامة ومن كون المتغيرات الثقافية أو الاجتماعية هي من نوع معين، لا من نوع سواه. وفي الحالة السابقة تكون لدينا قواعد كالقواعد الأخلاقية، بينما القواعد التي تكون لدينا في الحالة الأخيرة تكون أقل شمولية بكثير من القواعد الأخلاقية وتتمثل بقواعد كالتي تتعلق بتنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً أو كالتي تتعلق بالعقوبات والزواج والطلاق والإرث وغير ذلك.

بناء على هذا التمييز بين نوعيّ القواعد المذكورين، لا يمكن لمحمد عمارة أن يقرر، قبلياً، أنه ليس بين الشروط التي يتعين عليها اعتبار قواعد الشريعة صحيحة ما يرتبط بمتغيرات الوضع الإنساني الثقافية أو الاجتماعية أو التاريخية، إلّا إذا اعتبرها من نوع القواعد الأخلاقية الأساسية. ولكن نحن نعلم أنها، في معظمها، أقرب إلى النوع الثاني من القواعد منها إلى القواعد الأخلاقية الأساسية. إذن، بمجرد أن يقر عمارة بأن هذه القواعد مستمدة من مبادىء عامة فإن عليه أن يقر أيضاً بأن علتها ليست فيها، أو، بحسب تعبيره، أن هناك «حكمة أو مصلحة مبتغاة منها». ولكن لا يمكن التسليم، قبلياً، أنه يستحيل ألا تكون علتها فاعلة في كل ظرف من الظروف، أو أن «المصلحة المبتغاة منها» مضمون تحققها عن طريق التطبيق المنتظم لهذه القواعد في كل العصور والبيئات، وكأن التغيرات التي تطرأ على الصعيد الاجتماعي والثقافي لا يمكن أن تؤثر لا من قريب ولا من بعيد في النتائج المترتبة على تطبيقها.

لمزيد من التوضيح، لنفترض على سبيل الجدل أن مبدأ المنفعة العامة هو المبدأ الذي تُشتق منه هذه القواعد. ما يتبع من هذا الافتراض فوراً هو أن الكلام على تحقيق «المصلحة المبتغاة منها» هو كلام على كون التقيد المنتظم بها، في ظل شروط معينة، يحقق المنفعة

العامة. ولكن الشروط المعنية هنا منوطة بالوضع الاجتماعي والثقافي للبشر ولا تبقى، بالتالي، على حالها. كذلك فهي لا تعود تضمن، بعد تحولها، أن النتائج التي ستترتب على تقيدنا المنتظم بالقواعد المعنية هي عينها ما تقتضيه المنفعة العامة. فلا يمكن التسليم، قبلياً، هنا أنه مهما تغيرت هذه الشروط، ستكون النتائج المترتبة على التقيد المنتظم بهذه القواعد واحدة. ولذلك فإذا كان تحقيق نتائج من نوع معين - من النوع الذي تقتضيه المنفعة العامة، مثلاً، هو ما يسوغ تقيدنا المنتظم بهذه القواعد، إذن تبنينا أو عدم تبنينا لها ليس شأناً قبلياً، بل شأن يتوقف على الشروط الاجتماعية والثقافية للبشر.

لا يمكن لعمارة، إذن، أن يقر بأن هذه القواعد تجد أساسها في مبدأ عام، كمبدأ المنفعة أو ما شابهه، في الوقت الذي يستبعد من بين الشروط الضرورية لتبنيها أي شروط من النوع الاجتماعي والثقافي. فلا يمكن، في ضوء تحليلنا السابق، أن يكون الشرط الوحيد، الضروري والكافي، لتبنيها كونها تجد أساسها في مبدأ ما، لأن الانتقال من المبدأ العام إلى هذه القواعد عملية استدلالية تتوسطها شتى الوقائع المتعلقة بالشروط الاجتماعية والثقافية. إذن، إن الإقرار بأن هذه القواعد تجد أساسها في مبدأ ما هو بمثابة إقرار باعتبار الشروط الضرورية لتبنيها مشتملة على شروط اجتماعية وثقافية من نوع معين. وهذا يعني أن غياب هذه الشروط جراء الانتقال إلى وضع اجتماعي أو ثقافي جديد قد يؤدي إلى رفع الأحكام المستنبطة من هذه القواعد رفعاً دائماً، نظراً لأن التغيرات التي تطال البنى الأساسية للمجتمع هي، على العموم، نهائية. وهكذا لا تعود النصوص غير قابلة للتجاوز، كما أصر عمارة، بل يصبح مصيرها مرتبطاً، بالضرورة، بمصير الأحكام المستنبطة منها. فإذا قادت تغيرات أساسية معينة إلى توافر شروط اجتماعية وثقافية يتعذر إلغاؤها والعودة إلى الشروط السابقة، إذن قد تنشأ الحاجة هنا إلى رفع الأحكام رفعاً دائماً، مما يعني رفع الحاجة

إلى النصوص ذاتها التي تستنبط منها هذه الأحكام.

لا مفر لعمارة من النتيجة الأخيرة إلّا إذا حصر علة النصوص في النصوص نفسها، أي اعتبر القواعد التي تنطوي عليها هذه النصوص ذات قيمة في ذاتها، وليس ذات قيمة وسيلية. في حصر علتها فيها، لا تعود صحة القواعد المنطوية فيها متوقفة على علاقتها بأي شيء مستقل عنها. ولكن هذا يعيدنا إلى كل المشكلات التي تناولناها سابقاً.

(١) سيد قطب، **معالم في الطريق**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٨). ص ٩٥.

(٢) محمد الغزالي، «تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا»، **منبر الحوار**، السنة الرابعة، العدد ١٣ (١٩٨٩)، ص ١٨.

(٣) طارق البشري، «شمولية الشريعة الإسلامية: عناصر الثبات والتغير»، في نفس المصدر، ص ٢٧.

(٤) طارق البشري، نفس المصدر.

(٥) كامل السعيد، «السيدة زليخة أبو ريشة ومغالطاتها في الأحوال الشخصية»، جريدة **الرأي** الأردنية، ١٩٩٠/٧/٢٩.

(٦) محمد مهدي شمس الدين، «القضية في عمقها قضية إيمان وخيار حضاري»، **منبر الحوار**، السنة الرابعة، العدد ١٣ (١٩٨٩)، ص ١٢.

(٧) نفس المصدر.

(٨) محمد عمارة، في نفس المصدر، ص ١٠٠.

(٩) يعود مفهوم الواجب للوهلة الأولى إلى الفيلسوف الإنجليزي ديفيد روس Ross. وما هو واجب للوهلة الأولى، بحسب هذا المفهوم، هو واجبنا **ما لم يثبت العكس**. **إذن** هو واجب يمكن إبطاله. للمزيد من الإيضاح، انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ص ٣١٧ ـ ٣١٨؛ ٣٤١ ـ ٣٦٠.

(١٠) طارق البشري، مصدر سابق، ص ٢١.

(١١) اللجوء إلى عالم الشهادة ـ الطبيعة على وجه الخصوص ـ لمعرفة الغايات التي وضعها لنا الله هي من أهم سمات الفلسفة الأكوينية ولما يعرف بـ«تقليد القانون الطبيعي».

(١٢) الديونطولوجيون وحدهم لا يعطون وزناً للنتائج في تقرير صحة القواعد الأخلاقية. أما الغائيون فإنهمَ يسيرون في اتجاه معاكس. ولذلك وإن نظروا إلى مبدأ ما على أنه مطلق، فإنهم لن ينظروا إلى القواعد المستمدة منه نظرتهم إليه، لأنها لا تستمد منه بصورة مباشرة وإنما تتوسط عملية اشتقاقها منه شتى الشروط المتعلقة بالوضع الإنساني المتغير نسبياً.

(١٣) محمد الغزالي، مصدر سابق، ص ١٨.

(١٤) سيد قطب، مصدر سابق، ص ص ٩٥ ـ ٩٦.

(١٥) طارق البشري، مصدر سابق، ص ص ٢١ و٢٨.

(١٦) محمد عمارة، مصدر سابق، ص ١٠٠.

الإسلام السياسي والديمقراطية

من الأطروحات التي تتكرر في أدبيات بعض منظري الحركات الإسلامية الأطروحة المتمثلة بالإدعاء بأن استهداف إقامة دولة إسلامية لا يتضمن العودة إلى مفهوم الدولة الدينية، كما عرفناه في القرون الوسطى المسيحية. إن الدولة الإسلامية (أو «دولة الإسلام»)، بحسب وصف راشد الغنوشي)[1]، المزمع إقامتها لن تكون، في نظر هؤلاء المنظرين، دولة كليانية، بل دولة تحفظ فيها الحريات والحقوق الفردية، مثلما تحفظ فيها حقوق الأقليات. ولا غرابة أن نجد هؤلاء المنظرين يصفون نظام الشورى الإسلامي المستهدفة إقامته من قبلهم بأنه النظير الإسلامي للديمقراطية الغربية. لا يعني هذا أنهم يذهبون إلى حد تبني الديمقراطية في جميع وجوهها وسماتها، بل يعني، على الأقل، أنهم يعتقدون (أو ربما يتظاهرون بالاعتقاد) بأن النظام الإسلامي المنتظر سيحتضن فكرة التمثيل السياسي، إضافة إلى حفاظه على العديد من الحريات الديمقراطية. بيت القصيد في كل هذا أن لا علمانية هذا النظام لن تشكل عائقاً أمام تزويده ببعد ديمقراطي عاكسٍ لخصوصيات الإسلام والقيم الإسلامية.

من الجدير بالملاحظة هنا أن بعض المفكرين العرب الذين لا تربطهم بالحركات الإسلامية أي رابطة، فلا هم من منظريها ولا من آبائها الروحيين ولا حتى من المتعاطفين معها، يفترضون بصورة

مضمرة، على الأقل، إمكان تعايش الديمقراطية مع نظام إسلامي لا علماني. يحضرني هنا، بخاصة، اسم المفكر المغربي محمد عابد الجابري. يعتبر الجابري أن المشكلة الأساسية التي يواجهها العرب اليوم هي مشكلة إقامة نظام ديمقراطي، لا إقامة نظام علماني. في الواقع، إنه يعتقد أن مشكلة العلمانية «مشكلة مصطنعة». إنها اختلقت من قبل مفكرين مسيحيين في المشرق، ظناً منهم أن العلمانية هي الضمان لحقوق الأقليات أو لحل مشكلة الحريات والحقوق عموماً[٢]. إن خطأهم، في اعتقاد الجابري، كامن في أنهم يحولون الأنظار عن الحل الحقيقي والوحيد لمشكلة الحريات والحقوق، الفردية والجمعية، ألا وهو الحل الديمقراطي، متصورين، خطأ، أن التهديد لهذه الحريات والحقوق آتٍ عن عدم فصل الإسلام عن السياسة. هنا نجد الجابري يماشي الإسلاميين في اعتقادهم بأن عدم وجود طبقة إكليروس في الإسلام يمكن أن تستئثر بالسلطة، كما حصل في الغرب المسيحي، لهو عامل مساعد على التوفيق بين الإسلام السياسي والديمقراطية، أو على إقامة نظام إسلامي ديمقراطي[٣]. من هنا نفهم وصفه مشكلة العلمانية بأنها «مشكلة مصطنعة».

إن الموقف الذي سندافع عنه هنا هو أن العلمانية شرط ضروري للديمقراطية، وإن لم يكن كافياً. بمعنى آخر، النظام اللاعلماني نظام غير ديمقراطي بالضرورة، ولا يصح العكس، إذ بعض الأنظمة العلمانية هي حتماً أنظمة غير ديمقراطية. والطابع اللاديمقراطي للنظام اللاعلماني، كما سنبين، لا يرتبط بصورة من صور هذا النظام دون سواها. إنه غير مقصور، مثلاً، على الصورة التي يتخذها عندما تستأثر طبقة كطبقة الأكليروس المسيحي بالسلطة. فسواء وجدت طبقة كهذه أو لم توجد، فإن لا علمانية النظام لا يمكن أن يتولد عنها، في أفضل حال، سوى ديمقراطية صورية، لا ديمقراطية بالمعنى الجوهري الذي سيتوضح من خلال نقاشنا. ولذلك، وإن كان يمكن للديمقراطية أن

تتأسس في مجتمع إسلامي، كما تأسست، مثلاً في مجتمعات مسيحية أو هندوسية أو بوذية، إلّا أنها لا يمكن أن تتعايش مع الإسلام السياسي أو أن تنمو وتزدهر في ظل نظام يتخذ من الدين ـ أي دين ـ أساساً له. إذن، بعكس ما يعتقده الجابري، لا يمكن أن تكون العلمانية «مشكلة مصطنعة» للعربي الحريص على إقامة نظام ديمقراطي حقيقي في ظهرانينا، حرص الجابري نفسه على ذلك، خصوصاً وأن فكرة كون الإسلام ديناً ودولة ما زالت فكرة حيةً في أذهان الكثيرين، وما زال مطلب إقامة دولة إسلامية مطلباً أساسياً لحركات شتى لا يستهان بقوتها.

لا يعنيني هنا ما إذا كان الإسلام الديني يتضمن أو لا يتضمن أفكاراً أو مبادىء مساندة للديمقراطية، أو ما إذا كان نظام الشورى هو النظير الإسلامي للديمقراطية الغربية. فالمسألة التي تستأثر باهتمامي لا تتعلق بالإسلام في ذاته وبعقيدته الدينية وما يترتب عليها من نتائج سياسية، واجتماعية، وغير ذلك. فهذه المسألة سبق وعالجناها في الفصل الخامس حيث بينا أن **الماهية العقدية** لدين سماوي كالإسلام ينتمي إلى التقليد الإبراهيمي لا يمكن أن تكون ذات نتائج سياسية واجتماعية من أي نوع. كل ما يمكن قوله من ضمن التقليد الإبراهيمي، وعلى أساس التصور النابع منه للألوهة، هو أنه إذا كان نظام سياسي معين هو النظام الذي تشير **الاعتبارات العقلية** إلى ضرورة تبنيه في ظل شروط معينة، دون سواه من البدائل المتاحة لنا، إذن فلا يعقل أن يكون تبنيه مخالفاً للإرادة الإلّهية. فلا يمكن أن يكون عمل ما هو صحيح أو واجب عقلاً شيئاً يمكن لكائن مطلق الكمال أن ينهى عنه. وهذا يعني أنه إذا كان اختيار النظام الديمقراطي هو الاختيار الصحيح أو الواجب عقلاً، في ظل شروطنا الراهنة، إذن فهو اختيار يتساوق مع الإرادة الإلّهية بالضرورة. ولكن هذا لا يعني أن ضرورة اختيار هذا النظام **مشتقة** من الاعتقاد بالله على نحو مباشر أو غير مباشر، بل من الاعتبارات العقلية وحدها.

في الواقع، ما نقوله عن اختيار النظام الديمقراطي، لجهة عدم إمكان اشتقاقه من الاعتقاد بالله، يمكن تعميمه على كل الاختيارات الأخرى على المستوى السياسي ـ الاجتماعي. فمن النافل القول إن اختيارات كهذه مشروطة بأوضاع البشر المتغيرة وإن ما هو صحيح أو واجب عقلاً، بين هذه الاختيارات، هو كذلك، جزئياً، لأن الشروط التي يتم في ظلها هذا الاختيار هي ما هي، ولو كانت خلاف ما هي عليه، لما كان هذا الاختيار هو الاختيار الصحيح بالضرورة. أن نفترض، إذن، أن ثمة أمراً مطلقاً موجهاً إلينا من السماء بضرورة القيام بهذا الاختيار أو ذاك على المستوى الدنيوي هو أن نفترض أن مصدر هذا الأمر يتصرف على نحو تحكمي وعشوائي. والافتراض الأخير، بدون أدنى شك، مخالف للاعتقاد بأن الله بالذات هو مصدر هذا الأمر. فمن المتناقض منطقياً أن نفترض أن كائناً كاملا على نحو مطلق يمكن أن يتصرف على نحو تحكمي وعشوائي. إذن، إما أمر كهذا ليس أمراً إلَهياً أو ليس مطلقاً. أن نفترض، إذن، أنه أمر إلَهي هو أن نفترض بالضرورة أنه أمر مشروط، أي أن تنفيذه منوط بتوافر شروط من نوع معين. بصورة أخرى، إن اختيار العمل بموجب هذا الأمر هو اختيار صحيح فقط في ظل شروط من نوع معين تتعلق بأوضاع البشر، وظروف حياتهم، ومستوى تطورهم... إلخ. من الواضح، إذن، أنه لا يمكن اشتقاق كون هذا الاختيار هو الاختيار الصحيح فقط من الاعتقاد بوجود الله ومن أنه يأمرنا بأن نقوم بهذا الاختيار. فنحن نحتاج لأن نعرف، إضافة إلى ذلك، ما ذا كانت أوضاع البشر، وظروف حياتهم، ومرحلة تطورهم هي من النوع الذي يوجب هذا الاختيار أو يجعله مستحسناً، على الأقل. إذن، ثمة اعتبارات مستقلة عن الأوامر والنواهي الإلَهية تتقرر على أساسها صحة اختياراتنا على المستوى السياسي ـ الاجتماعي، كائنة ما كانت هذه الاختبارات.

لنترك المسألة الأخيرة جانباً الآن ولنركز على المسألة التي تعنينا

بشكل أساسي، ألا وهي المسألة المتعلقة بإمكان التوفيق بين الإسلام السياسي (وليس الإسلام الديني) والديمقراطية. هل يمكن للديمقراطية أن تكون سمة للنظام السياسي المزمع إقامته من قبل الإسلاميين؟ جوابي هو بالنفي، وألخص أسبابه على النحو الآتي. لا يمكن لنظام سياسي ديمقراطي أن يجد تربة صالحة له في الدولة الدينية (اللاعلمانية)، أمسيحية كانت أم إسلامية، لأن الدولة الدينية تميل بطبيعتها لأن تكون دولة كليانية (توتاليتارية)، والدولة الكليانية هي تماماً عكس الدولة الديمقراطية. وبما أن الغرض الأساسي للإسلام السياسي هو إقامة دولة إسلامية ـ أي دولة دينية ـ إذن لا أمل في أن تكون الديمقراطية سمة للنظام السياسي لهذه الدولة. قبل الخوض في المسألة الأخيرة على نحو أكثر تفصيلاً، لا بد من توضيح مفهوم الدولة الدينية ومفهوم الدولة الكليانية.

في مفهوم الدولة الدينية

في محاولتنا توضيح مفهوم الدولة الدينية، بإمكاننا أن نتخذ من الدولة المسيحية القروسطية نموذجاً للتحليل. ولكن لا بد من التحذير من المزالق المترتبة على استعمال أي حالة واقعية نموذجاً لاستخلاص نتائج عامة بخصوص ما يشكل السمات الجوهرية للدولة الدينية. فالحالة الواقعية معطاة لنا من خلال سماتها الجوهرية والعارضة، وإلا فهي ليست حالة واقعية بل مثال مجرد. ولذلك، إن لم نتوخ منتهى الحذر والدقة في الملاحظة، في تفحصنا للحالة الواقعية، سنكون معرضين للخلط بين العارض والجوهري، فلا يؤدي لجوؤنا إلى الحالة الواقعية إلى أي فائدة. إن خلطاً كهذا هو ما نجده في تناول الإسلاميين لطبيعة الدولة المسيحية القروسطية، إذ إنهم خلصوا إلى النتيجة أن المكون الجوهري لها هو خضوع مقدراتها لسيطرة رجال الدين من حيث كون الأخيرين يدعون لأنفسهم دور الوسطاء بين الإنسان وخالقه.

ومن النتيجة الأخيرة، مضافاً إليها أنه لا مكان في الإسلام لطبقة كطبقة الإكليروس المسيحي، خلصوا إلى نتيجة أخرى، ألا وهي أن الدولة الإسلامية المتوخاة ليست من جنس الدولة المسيحية القروسطية.

إن الأغلوطة الكبيرة في المحاجة السابقة تكمن في النظر إلى سمة عارضة كالسمة المتعلقة بسيطرة الإكليروس على مقدرات الدولة الدينية في القرون الوسطى على أنها المكون الجوهري لمفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي. إن السؤال الذي له كل الأهمية في السياق الحالي ليس: ما هي الجماعة أو الطبقة التي تسيطر على مقدرات الدولة؟ بل: ما هو **الأساس** الذي تسوغ عليه هذه السيطرة؟ فتدخّل الإكليروس في الشؤون السياسية أو جعلهم الكنيسة المرجع الأخير في كل الشؤون الدنيوية، مثلما هي المرجع الأخير في كل الشؤون الدينية، يقوم على أساس اعتقادهم بأن القوانين الإلّهية تحيط بالشؤون الدينية والدنيوية على حد سواء وأنهم (أو كنيستهم ممثلة فيهم) هم الأقرب إلى فهم هذه القوانين وما تتضمنه بخصوص كيفية تدبير شؤوننا الدنيوية. إنهم لم يقدموا أنفسهم، إذن، على أنهم خبراء في شؤون الدنيا على أساس أنهم ذوو مراس طويل في هذه الشؤون أو على أساس أنهم أتقنوا من فنون السياسة والاجتماع ما يفوق ما أتقنه سواهم، بل على أساس أنهم، دون سواهم، يعرفون ما يريده منا الله في دنيانا، مثلما يعرفون ما ينتظرنا في آخرتنا.

إن ثمة عدة افتراضات أساسية هنا، وسأختصرها في ثلاثة. الافتراض الأول هو أن العقيدة الدينية عقيدة شاملة. إنها تحيط بالشؤون الدنيوية مثلما تحيط بالشؤون الأخروية. والافتراض الثاني هو أن القوانين الإلّهية، لا الإنسانية، هي مرجعنا الأخير فيما يخص كيفية تنظيمنا لشؤوننا الدنيوية. وهذا يعني أنه ينبغي إما اشتقاق القوانين الإنسانية من القوانين الإلّهية أو، في حال تعذر ذلك، ضمان عدم تضارب السابقة مع الأخيرة. والافتراض الثالث والأخير هو أن

القوانين الإلّهية الموحى بها إلى الأنبياء بحاجة إلى تأويل، خصوصاً بالنسبة لما يترتب عليها أو، بالأحرى، لما يترتب على التقيد بها على المستوى الدنيوي، وأنه ليس متاحاً لجميع البشر أن يحتلوا الوضع المناسب لتأويلها كما ينبغي بل لفئة مختارة منهم. ما هو مهم في هذا الافتراض هو أن كون القوانين الإلّهية، لا الإنسانية، هي مرجعنا الأخير، حتى على المستوى الدنيوي، لا يعني أنه لا دور للإنسان في تسيير شؤونه الدنيوية. فعلى الإنسان تقع مسؤولية فضّ مكنون القوانين الإلهية، كما هي معطاة في النصوص المقدسة، وما يترتب، سياسياً واجتماعياً، على العمل بموجبها، وضمان عدم تضارب القوانين الإنسانية مع مستلزماتها. ولكن الإنسان الذي تقع عليه هذه المسؤولية ليس أي إنسان على الإطلاق، بل إنسان تتوافر فيه مواصفات معينة تؤهله أكثر من سواه لمعرفة ما يترتب على تنفيذ القوانين الإلّهية وتضمن عمله على تنفيذها بكل إخلاص وتجرد. لا أهمية هنا، من الوجهة المفهومية، لما إذا كان هذا الإنسان في جبة إكليركية أم خلاف ذلك، بل ما له كل الأهمية هو أهلية، هذا الإنسان لفض مكنون القوانين الإلّهية واستعداده لجعل مستلزماتها نافذة بدون تردد أو حرج. وهذا، لا شك، ينطوي على موقف نخبوي في المجال السياسي.

ما يتضح في ضوء تحليلنا السابق هو أن طبيعة الدولة الدينية تتحدد، ليس بكونها تخضع، على نحو مباشر أو غير مباشر، لسلطة مؤسسة دينية ما، بل بما هو أعمق من ذلك بكثير. إنها تتحدد بثلاثة مبادىء مترابطة. المبدأ الأول هو مبدأ شمولية العقيدة الدينية، ولنسمه من الآن فصاعداً بـ «المبدأ الكلياني». والمبدأ الثاني هو المبدأ الذي يقضي بإخضاع قوانين البشر للقوانين الإلّهية، أي مبدأ «الحاكمية لله». والمبدأ الثالث هو مبدأ مركزانية سلطة النخبة. لا شك أن وضع هذه المبادىء الثلاثة موضع التنفيذ قد يقود، في ظل ظروف مؤاتية، إلى جعل المؤسسة الدينية ذات نفوذ كبير في المجال السياسي ـ الاجتماعي، أو حتى إلى جعل الدولة

تحت سيطرتها المباشرة، كما هو الحال في إيران، مثلاً. ولكن يبقى حصول شيء كهذا مجرد مظهر لكون الدولة تقوم على المبادىء الثلاثة المذكورة. بمعنى آخر، إنه ليس مكوناً جوهرياً لمفهوم الدولة الدينية، ولا علاقة منطقية، إذن، بين كون دولةٍ دولةً دينية بالمعنى الحق وكونها تخضع لسيطرة المؤسسة الدينية. إن علاقة كهذه، إن وجدت، هي علاقة ضرورية واقعياً أو تاريخياً في أفضل حال.

لا ينحرف الإسلاميون مطلقاً عن هذا التصور للدولة الدينية كما يتحدد بالمبادىء الثلاثة المذكورة. هذا يصدق على الذين لا يظهرون عداء للديمقراطية، مثل الغنوشي والترابي، مثلما يصدق على المعادين لها، مثل سيد قطب وأنور الجندي. إنهم جميعهم ينطلقون من فكرة أن الإسلام دين ودولة، وهي الفكرة التي تنطوي على المبدأ الأول، المبدأ الكلياني. ليست علاقة الإسلام بالدولة أو السياسة، في نظرهم، مجرد علاقة تاريخية أملتها ظروف نشأة الإسلام والصراعات التي خاضها، بل إنها، كما بينا في الفصل الخامس، علاقة ضرورية بالمعنى المنطقي أو المفهومي. لا معنى، في نظرهم، للفصل، كما أفعل أنا أو محمد أحمد خلف الله أو علي عبد الرازق، بين الإسلام السياسي والإسلام الديني. إنهما وجهان لعملة واحدة. وهذا لا يعني لهم فقط أن المسلم ملزم، باعتباره مسلماً، بأن يقيم مواقفه من قضايا السياسة، والاجتماع، والقانون على أساس اعتبارات مستمدة من تعاليم الإسلام، بل أن يسعى إلى إقامة الدولة على أساس تعاليم الإسلام. باختصار، إقامة دولة إسلامية هي واجب ديني.

إن الالتزام بالموقف الأخير نابع بالضرورة من التزامهم بالمبدأ الثاني، مبدأ الحاكمية لله. فلا شك أن سيد قطب كان ينطق بلسان جميع الإسلاميين عندما أعلن، كما أعلن من قبله أبو الأعلى المودودي، «إن الحاكمية تأتي في رأس الخصائص الإلّهية، أي حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق

وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة»[٤]. والحاكمية، في نظره، هي عكس الجاهلية. وهذا يعني له أن الجاهلية هي بالضرورة الخضوع لحكم البشر، لأن الحاكمية هي، مفهومياً، حكم الله.

إن فكرة كون الحاكمية هي لله وحده واضحة أيضاً في كتابات الخميني، وأنور الجندي، وحسن البنا، وسواهم. يقول الخميني «إن الحكم الذي يقوم على التوحيد ينطلق من مبدأ أوحد هو القانون الإلّهي. الحكم هو حكم الله، والأنبياء لا يفعلون شيئاً سوى تنفيذ القانون الإلّهي»[٥]. ويذهب أنور الجندي إلى الاعتقاد أن الخليفة والٍ يتمثل إرادة الله بدراسته الشريعة وفهمه لها، يعاونه في ذلك علماء الدين وأعيان الأمة بالنصح والشورى. وفي جمع الخليفة للسلطتين، الروحية والزمنية، فهو إنما يمثل إرادة الله، وبالتالي، لا يفعل أكثر من تنفيذ القانون الإلّهي.[٦]. ليست الفكرة الأساسية هنا، كما يهيء لنا أنور الجندي، أن حاكمية الله لا تتم إلّا عن طريق وال يجمع السلطتين، الروحية والزمنية. فسواء أخذ الإسلامي بفكرة الخلافة أو بفكرة سواها، فإن المسألة الأساسية له هي أن الله وحده له الحق في حكم البشر وأن الحاكم الزمني، أخليفة كان أم خلاف ذلك، لا يفعل أو، بالأحرى، لا يجوز أن يفعل أكثر من تمثيل إرادة الله. إن واجبه، كما ينبهنا حسن البنا، هو الوقوف عند الحدود الربانية النبوية فلا يقيدنا بغير ما يقيدنا به الله[٧].

من الواضح أن التزام الإسلاميين بالمبدأ الثاني يفرض تحويل الإلزام السياسي إلى إلزام ديني. فإذا كانت الحاكمية، مفهومياً، هي لله وحده، إذن الإنسان غير ملزم بأن يطيع الحاكم الزمني إلّا إذا كان يمثل إرادة الله ويعمل فقط على تنفيذ القانون الإلّهي. إذن، إلزامه بالطاعة للحاكم الزمني مستمد من كونه ملزماً بأن يطيع خالقه. وهذا ما يفسر الطابع المطلق للإلزام السياسي في **الدولة الدينية**. فلا يصدق على الدولة مفهوم الدولة الدينية إلّا إذا كان الحاكم الزمني يحكم نيابة عن

الله. وما دام الإنسان ملزماً بأن يطيع خالقه على نحو مطلق، أي، كما يقول البنا، «من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج». إذن الطابع المطلق لهذه الطاعة لا بد أن ينتقل في الدولة الدينية إلى طاعة الإنسان للحاكم. لا يصبح الإنسان في حل من الالتزام بطاعة الحاكم إلّا إذا رفض الأخير أن يحكم وفق ما يقتضيه القانون الإلّهي، إذ هو، بذلك، يلغي الطابع الديني للدولة بتقويضه أهم مبادئها، أي مبدأ الحاكمية لله. يستمد الحاكم الزمني شرعيته، إذن، في الدولة الدينية من كونه يحكم باسم الله أو نيابة عن الله. إنها مسألة عارضة تماماً أن من يحكم باسم الله هو من طبقة الإكليروس أو من طبقة سواها. إن طبيعة الدولة الدينية هي هي، بغض النظر عمن يدعي الحكم باسم الله: إنها دولة لا أساس فيها للشرعية سوى تمثيل إرادة الله، ولا معيار للإلزام السياسي سوى الإلزام الديني. وهذا يعني أنه ما دام الحكم شرعياً، فإن الالتزام بطاعة الحاكم هو التزام مطلق.

وما دامت المسألة الجوهرية في الدولة الإسلامية أو دولة الإسلام هي تمثيل الحاكم أو المشرع لإرادة الله أو ضمانه عدم تضارب القانون الإنساني مع القانون الإلّهي، إذن من المحتوم أن تقوم هذه الدولة على المبدأ الثالث، مبدأ مركزانية سلطة النخبة. ليس جميع البشر في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا ما هو مضمون القانون الإلّهي وما يترتب عليه عملياً، أي ما يترتب على تطبيقه في المجال السياسي والقانوني. إضافة إلى ذلك، لا يكفي العلم بالقانون الإلّهي وما يترتب على تطبيقه من نتائج، بل ثمة شرط آخر لا يمكن أن تقوم للدولة الإسلامية قائمة بدون توافره، ألا وهو التزام الحاكم بتنفيذ هذا القانون بإخلاص وتجرد. هذا الشرط، مثله مثل الشرط السابق (شرط العلم بالقانون الإلّهي)، لا يمكن أن يتوافر إلّا في فئة مختارة من البشر. لا يجتمع هذان الشرطان بصورة تامة إلا في شخص نبي. ولكن في غياب الأنبياء، الخيار الوحيد أمامنا هو أن نجعل الحكم والتشريع من شأن نخبة من البشر

تقترب، جمعياً، من جمع هذين الشرطين في ذاتها. لا يمكن، عملياً، ألا يكون لعلماء الدين والفقهاء دور أساسي في الحكم، نظراً لأنهم الأكثر تبحراً في شؤون الدين والأقرب من سواهم من فهم مضمون القانون الإلّهي وما يترتب على تطبيقه. لا يعني هذا بالضرورة الذهاب إلى حد احتضان نظرية «ولاية الفقيه» الخمينية، بل يعني، على الأقل، ما عناه لأنور الجندي، مثلاً، أن الحاكم لا بد أن يحكم بمعاونة رجال الدين. حتى الغنوشي لم ير مناصاً من احتضان موقف الجندي. إنه يدعو إلى حكم النخبة شأن جميع الإسلاميين. تمارس هذه النخبة السلطة باعتبارها هيئة مهيكلة تتكون من كبار القضاة وعلماء الدين الذين إذا ما اجتمعوا على حكم يصير هذا الحكم جزءاً من الشريعة، وإذا ما اجتمعوا على بيعة إمام صارت طاعته ملزمة للأمة كلها[٨]. لا ننس هنا أن اجتماعها على بيعة إمام هو بمثابة وضعها له في وضع قمين بممارسته الحكم، بالتعاون مع هذه الهيئة، نيابة عن الله. هنا نرى بوضوح كيف يتحول الإلزام السياسي إلى إلزام ديني.

في مفهوم الدولة الكليانية

ثمة موازاة شبه تامة بين المبادىء التي تقوم عليها الدولة الدينية والمبادىء التي تقوم عليها الدولة الكليانية. لتوضيح ذلك، لننصرف أولاً إلى تناول مفهوم الدولة الكليانية. أول ما يتبادر إلى أذهاننا، في تناولنا لمفهوم الدولة الكليانية، هو مدى حداثة هذا المفهوم. فالبشر لم يعرفوا الدولة الكليانية ويختبروا ويلاتها إلّا في القرن العشرين الذي شهد ظهور الستالينية والنازية والفاشستية وما مثلته باعتبارها أنظمة سياسية. لسنا معنيين هنا طبعاً بالشروط التاريخية لظهور الدولة الكليانية ولماذا لم يُعرف هذا النوع من التنظيم السياسي قبل القرن العشرين. ما يعنينا هو السؤال: ما الذي يشكل المكونات الجوهرية لمفهوم الدولة الكليانية على مختلف تجسداته المعروفة؟

ثمة مكونان جوهريان لهذا المفهوم. المكون الأول هو أن السلطة في الدولة الكليانية تمارس باسم جماعة إيديولوجية معينة يؤول إليها وحدها الحق في الحكم. بمعنى آخر، المكون الأول يتعلق باستئثار جماعة إيديولوجية معينة بالسلطة على نحو دائم. حقها في الحكم هو غير حق حزب سياسي في الحكم في الأنظمة الديمقراطية. ففي الحالة الأخيرة، الحق في الحكم مشروط بفوز الحزب على الأحزاب المنافسة في الانتخابات العامة. وإن اتفق أن حزباً آخر فاز في انتخابات عامة لاحقة، فإن الحكم سيكون من نصيبه لا من نصيب السابق. أما في النظام النازي، مثلاً، فإن حق الحزب النازي في الحكم غير مشروط. لا إمكان في نظام كهذا للاعتراف بشرعية أي أحزاب منافسة للحزب النازي، ولا معنى، بالتالي، للقول إن الحق في الحكم قد يؤول إلى حزب منافس، في حال توافر شروط معينة كفوزه في الانتخابات أو ما شاكل ذلك. فتركيبة النظام هي على نحو بحيث يمتنع من حيث المبدأ توافر شروط كهذه ضمن هذا النظام. فمفهوم فوز حزب منافس في الانتخابات العامة، وليس مفهوم الانتخابات العامة نفسه، لا تطبيق له ضمن هذا النظام، ما دام لا يوجد اعتراف بشرعية أي حزب منافس. من الواضح، إذن، أن النظام الكلياني هو نظام يتميز، بالتعريف، باستئثار جماعة إيديولوجية بالحق بممارسة السلطة.

المكون الجوهري الثاني لمفهوم الدولة الكليانية هو أن نطاق السلطة السياسية في النظام الكلياني يتسع إلى حد يكاد يمتنع عنده الفصل بين العام والخاص. فلا القيم (الأخلاقية والفنية) ولا الاعتقاد ولا الفكر ولا الدين ولا حتى ممارسات الفرد في حياته الخاصة تقع خارج حدود السلطة السياسية. وفي النظامين الهتلري والستاليني بوجه خاص، لم يكن حتى العلم بمنأى عن مؤثرات قرارات السلطة السياسية ومواقفها الرسمية. فقد رُفض، مثلاً، تدريس النظرية النسبية في الاتحاد السوفييتي في العهد الستاليني على أساس قرار سياسي رسمي، مثلما

رفض تدريس نظرية مندل في الوراثة على نفس الأساس. أما في النظام النازي فإن النظرية العنصرية، كما هو معروف، عوملت وكأنها نظرية مثبتة علمياً، لا لسبب سوى أن معاملتها كذلك هو ما اقتضاه الموقف الرسمي للسلطة السياسية منها.

إن توسيع نطاق السلطة السياسية في الدولة الكليانية ليشمل كل مناحي الحياة هو، كما يؤكد ناصيف نصار، بمثابة «دولنة للمجتمع»[٩]. بمعنى آخر، يتشكل المجتمع بالدولة، في النظام الكلياني، ولا تتشكل الدولة بالمجتمع. وهو يتشكل بالدولة وفق ما تقتضيه الإيديولوجيا الرسمية للحزب الحاكم. وإذا أضفنا أن هذه الإيديولوجيا تنطوي على نظرة شاملة إلى الكون، والفن، والحياة، يتضح عندها أن ما تقتضيه هذه الإيديولوجيا هو إعادة تشكيل شبه تام للمجتمع. والنظرة الشاملة التي تشكل الإطار المرجعي للحزب الحاكم تؤخذ على أنها تجسيد لحقائق مطلقة. لا يطالها النقد من حيث المبدأ. وحده الحزب الحاكم يمتلك المعايير والمبادىء الصحيحة المطلوبة لتنظيم شؤون السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، وضبط الفكر، والسلوك، والذوق. من هنا يتضح أن احتكار السلطة السياسية في النظام الكلياني من قبل جماعة إيديولوجية يقوم على افتراضها احتكار الحقيقة في كل مجالات الحياة. كل من هم خارج هذه الجماعة الإيديولوجية هم بالضرورة خارج الحقيقة. إن هذا تماماً ما يفسر لماذا الدولة الكليانية هي دولة غير متسامحة قط مع من يتحدون سياسات الطبقة الحاكمة فيها. من ينطلق من افتراض عدم إمكان وجود أي خطأ في موقفه لا يمكنه أن ينظر بتسامح إلى معارضيه لأنه لا يجوز التسامح مع الخطأ. وإذا كان موقف اللامتسامح هو بمثابة اعتقاد ديني لديه، فإن الاعتراض عليه ليس خطأ فحسب، بل خطيئة، مما يضاعف مرات عديدة حجم اللاتسامح.

من السهل أن نرى الآن، في ضوء ما سبق، أن ثمة موازاة شبه كاملة بين المبادىء التي تقوم عليها الدولة الدينية والتي تقوم عليها الدولة الكليانية.

المبدأ الأول، كما رأينا، هو المبدأ الكلياني. في الدولة الكليانية، كما عرفناها من مختلف أشكالها التي ظهرت فيها في القرن الماضي، ثمة إيديولوجيا علمانية توجه الفكر والعمل وتطال كل أوجه الحياة، كما سبق وبينا. تقابل هذه الإيديولوجيا في الدولة الدينية عقيدة الدين الذي تُتخذ تعاليمه أساساً للحكم ومصدراً للتشريع في هذه الدولة، أي عقيدة هذا الدين بحسب **الفهم الخاص** لها من قبل الجماعة الإيديولوجية التي تستأثر بالسلطة السياسية في هذه الدولة. إن نظرة هذه الجماعة لعقيدتها الدينية هي تماماً كنظرة الكلياني إلى عقيدته العلمانية. في كلا الحالتين، ينظر كل فريق لعقيدته على أنها **شاملة** كل مناحي الحياة وتزودنا، بالتالي، بالمعايير والمبادىء اللازمة لتوجيه وضبط الفكر، والسلوك، والذوق.

المبدأ الثاني الذي تقوم عليها الدولة الدينية، كما رأينا، هو مبدأ «الحاكمية لله». أما في الدولة الكليانية في أشكالها المعروفة فالحاكمية هي للحزب، فأين هي الموازاة بين الحالتين هنا؟ الجواب بسيط. في الدولة الكليانية العلمانية يحكم الحزب وفق ما تقتضيه إيديولوجيته الشاملة. وفي الدولة الدينية، كما رأينا، تتحول حاكمية الله إلى حاكمية جماعة إيديولوجية تدعي الحكم باسم الله أو نيابة عن الله، أي تدعي أنها لا تفعل ما يخالف أوامر الله. ولكن معرفة أوامر الله، من منظورها، تستلزم العودة إلى النص الديني، والأخير لا يفسر ذاته. فكما نبهنا علي بن أبي طالب «القرآن كتاب مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنما ينطق بها الرجال». ولكن من مِن **الرجال** ينطق به؟ التأويل أو الاجتهاد، نظرياً، مفتوح للجميع، ولكن، عملياً وواقعياً، هو ليس فقط

من احتكار الرجال دون النساء، بل، في السياق الذي يعنينا، هو من احتكار جماعة من الرجال دون الجماعات الأخرى. إذن، ما يعنيه، عملياً وواقعياً، تأسيس دولة على مبدأ «الحاكمية لله» هو أن جماعة إيديولوجية معينة تدعي لنفسها، دون سواها، الحق في تمثيل إرادة الله هي التي ستتولى زمام الحكم على أساس احتكارها للمعرفة الضرورية لمضمون القانون الإلّهي ومستلزماته العملية وامتلاك أعضائها للصفات والفضائل الشخصية التي تجعل من الممتنع عليهم عصيان أوامر ونواهي الله. فإن جماعة كهذه لا مبرر لوجودها، أصلاً، سوى اعتقاد عناصرها بأنهم وحدهم المؤهلون لمعرفة ما يريده منا الله في دنيانا، ووحدهم القادرون على تنفيذ أوامره ونواهيه بإخلاص وتجرد.

ما يترتب على كل هذا هو أن **الفهم الخاص** بجماعة معينة للعقيدة الدينية وما تستوجبه على المستوى السياسي، والاجتماعي، والقانوني، والأخلاقي، والفني هو ما يقابل الإيديولوجيا الكليانية العلمانية. الكلام على الحاكمية الإلّهية يترجم، في هذه الحالة، إلى كلام على كون إيديولوجيا الجماعة الدينية المسيِّسة للدين هي المرجع الأخير في كل الشؤون التي تخص الحكم وتنظيم المجتمع، مثلما هي الإيديولوجيا النازية أو الشيوعية، مثلاً، المرجع الأخير في كل هذه الشؤون في النظام النازي أو الشيوعي.

بالنسبة للمبدأ الثالث والأخير، مبدأ مركزانية سلطة النخبة، لا نحتاج إلى كبير عناء لندرك مدى أهميته لكلا الدولة الدينية والدولة الكليانية العلمانية. فإذا كان الحكم السوي في كلا الحالتين هو الذي لا يحيد عن الإيديولوجيا الرسمية (الدينية أو العلمانية)، إذن، بطبيعة الحال، لا يجوز أن يحكم إلّا من هو مزود بالفهم اللازم للإيديولوجيا الرسمية ومتطلباتها العملية، ومن هو ملتزم بعدم الانحراف عنها، ومن له من فضائله ومزاياه الشخصية ما يضمن ثباته على التزامه هذا. ومن الواضح أنه غير متاح سوى لفئة مختارة من المنتمين للجماعة

الإيديولوجية الاستيفاء على الشروط المطلوبة. السلطة، إذن، هي سلطة النخبة.

إن الموازاة بين المبادىء التي تقوم عليها الدولة الدينية والتي تقوم عليها الدولة الكليانية العلمانية لا بد أن تقود، عملياً وواقعياً، إلى اشتراكهما في عدد من السمات الأساسية. رأينا، في تناولنا لمفهوم الدولة الكليانية، أنها ذات سمتين جوهريتين، السمة المتعلقة باحتكار السلطة السياسية من قبل الطبقة الحاكمة والسمة المتعلقة بكون هذه السلطة تطال كل مناحي الحياة وتكاد تزيل أي حد فاصل بين الخاص والعام. لا يمكن، في نظري، سوى أن تجتمع هاتان السمتان في الدولة الدينية. ولذلك، إن نجاح أي جماعة من الجماعات الممثلة للإسلام السياسي في إحكام قبضتها على السلطة السياسية إحكاماً تاماً لا يمكن أن يعني، في التحليل الأخير، أقل من احتكارها المطلق لهذه السلطة وتوسيعها على النحو الذي يتواءم مع مقتضيات المبدأ الكلياني. احتكارها السلطة، فيما لو اتيحت لها الفرصة لفعل ذلك، هو أمر متوقع بكل تأكيد، إذ، من منظورها الإيديولوجي، لا جماعة سواها تمثل إرادة الله. ولن يكون هذا الاحتكار للسلطة، من وجهة نظرها، ترتيباً مؤقتاً، كاحتكار البروليتاريا للسلطة في النظرية الماركسية، بل ترتيباً دائماً تفرضه طبيعة البشر من حيث هم، بحسب وصف الخميني، «حيوانات بحاجة إلى ترويض» بواسطة التعاليم الدينية[١٠]. ومن تقع على أكتافهم مسؤولية «ترويض» البشر هم طبعاً الذين يدعون لأنفسهم الحق في تمثيل إرادة الله على أساس كونهم اجتازوا مرحلة «التروّض» وصاروا مستوفين لكل الشروط المطلوبة لاكتمال شخصيتهم الإسلامية بكل ما يعنيه هذا من فهم وإخلاص لتعاليم دينهم، وتفان في خدمة ربهم ورسوله، وتجرد في تنفيذ أوامره ونواهيه. إنهم، بمعنى آخر، الذين يفترضون في أنفسهم الأهلية والقدرة على «ترويض» البشر، أي على خلق الإنسان المدني الصالح والمجتمع المدني الصالح بتعاليم الدين الحنيف.

من هنا نفهم لماذا يذهب الإسلاميون إلى حد توحيد رسالتهم (= إيديولوجيتهم) برسالة الله بالذات. فهذا سيد قطب، مثلاً، يصف رسالة **الإخوان** بأنها عينها رسالة الله «التي جاءت تعرض الإسلام في صورته النهائية... ليكون دين البشرية كلها ولتكون شريعته هي شريعة الناس جميعاً ولتهيمن على كل من كان قبلها وتكون هي المرجع النهائي ولتقيم منهج الحياة البشرية حتى يرث الله الأرض ومن عليها»[11]. إن توحيد قطب بين إيديولوجيا الحركة الإسلامية، التي ارتبط اسمه بها، ورسالة الله يجعل هذه الإيديولوجيا مطلقة بمعنى مزدوج. فهي، من جهة، مطلقة بمعنى أنها تشتمل على حقائق مطلقة، مما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان. وهي، من جهة ثانية، مطلقة بمعنى أنها المرجع النهائي، أي أن «الحقائق» التي تشتمل عليها هي الأساس الأخير الذي تُشتق منه كل الحقائق الأخرى، الدينية والدنيوية. وهي، لهذا السبب، لا تخضع لأي معايير مستقلة.

من النتائج المترتبة على الموقف الأخير النتيجة التي رآها قطب نفسه بوضوح، ألا وهي أن هذه الإيديولوجيا لا يمكن أن تسمح بالتعددية. فكما يقول قطب، وكأنه ينطق بلسان جميع الإسلاميين، «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان والطاغوت»[12]. فإذا كانت هذه الإيديولوجيا مطلقة بالمعنى المزدوج الذي بيناه، فهي كذلك لأنها تمثل، في نظر دعاتها، رسالة الله التي لا تتعدد. إذن من الطبيعي أن ينظروا إلى الحزب الذي يحمل هذه الرسالة على أنه حزب الله وأنه لا شرعية لأي حزب آخر سواه.

إن هذا التفكير ينم عن اعتقاد الإسلاميين بـ «الربانية» في قادة وأعضاء حركتهم. والرباني هو المتمسك بتعاليم الإسلام، والمتبحر فيه، ومن يشعر، بالتالي، بالاستعلاء على سواه باعتبار أنه يملك الحقيقة المطلقة كاملة لأنه من حزب الله، بينما سواه فاقد لها لأنه من حزب الشيطان. ولذلك نجد أن من الأمور التي يشترطها حسن البنا في

أخذ البيعة على الإخوان التجرد ويشرحه بقوله «أن تخلص لفكرتك من كل ما سواها من المبادىء لأنها أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها»[١٣]. إن هذا يشي بوضوح عن اليقين التام بأن الجماعة بيدها الحقيقة المطلقة.

إن إضفاء الإسلاميين على إيديولوجيتهم هذا الطابع المطلق هو أول خطوة هامة نحو الكليانية لأنه سيقود، لا محالة، في حال تسلمهم زمام الحكم، إلى احتكار السلطة السياسية وقطع دابر أي معارضة سياسية. فلا يمكن لجماعة تدعي لنفسها فقط الحق في تمثيل إرادة الله، كائنة ما كانت هويتها الدينية، أن تقبل، من حيث المبدأ، أن يكون لأي جماعة سواها الحق في أن تحكم، حتى وإن ادعت الأخيرة أنها لا تفعل أكثر مما يستلزمه القانون الإلّهي في المجال الدنيوي، السياسي وغير السياسي. إذن، المحصلة الأخيرة لنجاح جماعة كهذه في إحكام قبضتها على زمام الحكم هي فرضها لفهمها الإيديولوجي للقانون الإلّهي على المجتمع بأكمله عن طريق احتكارها للسلطة السياسية. الحاكمية المطلقة ستؤول إليها وحدها، عملياً، مهما بالغ قادتها ومنظّروها في تأكيدهم أن الحاكمية لله وحده وأنهم مجرد واسطة لتنفيذ أوامره ونواهيه.

لن يقف الأمر، كما رأينا، عند حد احتكار جماعة إيديولوجية كهذه للسلطة السياسية باسم الدين، بل إنه سيتجاوز ذلك إلى قيام هذه الجماعة بدولنة شبه تامة للمجتمع، أي بتوسيع دائرة السلطة السياسية إلى حد يكاد يلتغي عنده التمييز بين العام والخاص. فالسلطة الإلهية، بحسب فهمهم الإيديولوجي لها، شاملة لكل مناحي الحياة، الروحية والزمنية على حد سواء. ولذلك ما سيعنيه، عملياً وواقعياً، احتكار هذه الجماعة للسلطة السياسية هو تحويل السلطة الإلَهية الشاملة إلى سلطة سياسية تمارسها فئة مختارة من هذه الجماعة، سلطة لا يفلت من هيمنتها أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، والاقتصادية،

والتربوية، والفكرية، والفنية. ومن الواضح هنا أن ترجمة السلطة الإلَهية الشاملة إلى سلطة سياسية تتم في ضوء قراءة إيديولوجية خاصة بالجماعة المعنية لمضمون القانون الإلَهي. ومؤدى هذا تسييس أو أدلجة لكل شؤون الحياة، وتذويب للخاص في العام، وتحويل كامل للنظام السياسي إلى نظام كلياني.

حزب النهضة التونسي والديمقراطية

قد يتفق معنا عدد من الدارسين بخصوص ادعائنا أن الدولة المزمع إقامتها من قبل الإسلاميين لا بد أن تجسد المبادىء الثلاثة التي اعتبرناها من المكونات الجوهرية للدولة الدينية. وقد لا يجد هؤلاء أي سبب للاعتراض على ادعائنا أن هناك علاقة بين كون دولة تقوم على هذه المبادىء الثلاثة وكونها دولة كليانية، وبالتالي لا ديمقراطية، شريطة ألا نفهم هذه العلاقة على أنها واجبة منطقياً أو مفهومياً، بل على أنها، في أفضل حال، علاقة جائزة. بمعنى آخر، قد يقبل هؤلاء الدارسون ادعاءنا الأخير فقط إذا فهمناه على أنه لا يعني أكثر من أن تطبيق المبادىء الثلاثة المعنية هو شرط ضروري لا كافٍ لقيام نظام كلياني لا ديمقراطي. ومعنى هذا أنه إذا كان تطبيق هذه المبادىء سيقود إلى قيام نظام كالأخير أم لا أمر يتوقف على شروط أخرى. أي شروط هي هذه؟ الجواب المحتمل هنا هو أن هذه الشروط تختصر في شرط واحد أساسي، ألا وهو الشرط المتعلق بكيفية فهم المنادين بإقامة دولة إسلامية أو «دولة الإسلام» لهذه المبادىء الثلاثة. قد ينطبق على الإسلاميين عموماً أن تأويلهم لها يقودهم في اتجاه كلياني لا ديمقراطي، ولكن ما يصدق على وجه العموم لا يصدق في كل الحالات. في الواقع، يعتقد هؤلاء الدارسون أن ثمة حركة إسلامية تُستثنى من هذا التعميم، ألا وهي الحركة الإسلامية في تونس الممثلة بحزب النهضة الذي يقوده راشد الغنوشي. يعتقد بعضهم أيضاً أن

الحركة التي يقودها حسن الترابي في السودان هي استثناء آخر[١٤].

السؤال المطروح الآن هو: كيف، بل هل يمكن تأويل هذه المبادىء الثلاثة على نحو يقرب النظام السياسي المزمع إقامته على هذه المبادىء من أن يكون نظاماً ديمقراطياً؟ سنكتفي هنا بتناول أفكار راشد الغنوشي لعدم وجود أي فروقات جوهرية بينه وبين الترابي. سنركز أولاً على كيف يمكن فهم المبادىء الثلاثة المعنية في ضوء فكر الغنوشي لننطلق من ثم إلى معالجة السؤال: هل يمكن لفهمها على هذا النحو أن يقرب الدولة التي ستقام عليها من أن تكون دولة ديمقراطية؟

الغنوشي و«دولة الإسلام»

لا شك أن الغنوشي، كما ألمحنا سابقاً، يتبنى المبادىء الثلاثة المرتبطة بمفهوم الدولة الدينية. فهو لا يختلف عن سائر الإسلاميين في نظرته إلى الإسلام السياسي، أو، بصورة أكثر تعميماً، الإسلام الثقافي، على أنه متمم ضروري للإسلام الديني. الإسلام، بمعنى آخر، يمثل له عقيدة شاملة كل مناحي الحياة[١٥]. والمسلم الحقيقي، تبعاً لذلك، هو من يقيس المواقف من القضايا العامة أو الشؤون الزمنية بمقياس إسلامي، تماماً مثلما يقيس المواقف من القضايا الروحية والشؤون الأخروية بمقياس إسلامي. وهذا، بدون أدنى شك، يقبض على الفحوى الأساسي للمبدأ الكلياني. فالنظر إلى العقيدة الإسلامية على أنها شاملة لكل مناحي الحياة هو بمثابة إلزام المسلم بالمبدأ: ينبغي جعل العقيدة الإسلامية مرجعنا الأخير في كل الشؤون الروحية والزمنية على حد سواء، أي بالمبدأ الكلياني.

وهو أيضاً يلتزم بمبدأ «الحاكمية لله»، وإلّا لما كان أي معنى لحركته المستهدفة إقامة ما يسميه بـ «دولة الإسلام». إن وصف الدولة المنشودة بـ «دولة الإسلام»، كما يؤكد لنا هو نفسه، هو لغرض تحديد الإسلام بالذات على أنه يمثل المرجعية الأخيرة للدولة[١٦]. وهذا يعني

أن التشريع في دولة الإسلام مقيد بالقانون الإلَهي. وما يعنيه هذا، عملياً، هو عدم جواز تجاوز الهيئة التشريعية لما جاء في النصوص المقدسة، بحسب القراءة الرسمية لهذه النصوص. ولكن ما يعنينا الآن هو أن الغنوشي لا يحيد عن مبدأ «الحاكمية لله»، إذ إصراره على جعل الإسلام مرجعنا الأخير، حتى في شؤون الحكم والتشريع في الدولة المنشودة، هو بمثابة جعل الله ليس مجرد شريك في الحكم، بل صاحب القول الفصل فيما يخص شؤون الحكم وصاحب الحق المطلق في إبطال ما يسنّه البشر من قوانين وما يختطونه من سياسات. فشرعية القوانين والسياسات في دولة الإسلام، مثلها مثل شرعية الدولة ذاتها، منوطة بكونها لا تحيد عن القانون الإلَهي، أي عما يأمر به الله وعما ينهى عنه.

كذلك، لا شك في التزام الغنوشي بالمبدأ الثالث، مبدأ مركزانية سلطة النخبة. إنه، كما رأينا، يدعو إلى حكم النخبة شأن جميع الإسلاميين. والنخبة هي هيئة مهيكلة تتكون، كما ذكرنا سابقاً، من كبار القضاة والعلماء، ولا حدود لسلطاتها التشريعية سوى ما يقيدها به القانون الإلَهي.

لننصرف الآن إلى تناول السؤال الأساسي الذي يعنينا هنا: كيف يمكن لِ «دولة الإسلام» الغنوشية أن تكون النظير الإسلامي للديمقراطية الغربية، ما دامت تقوم على المبادىء الثلاثة الأخيرة؟ لا يدعي الغنوشي طبعاً أن «دولة الإسلام» المنشودة ستكون دولة ديمقراطية بالمعنى الغربي المعروف. إنه يكرر مقولة الكثير من الإسلاميين الذين يتظاهرون بالغيرة على الحريات الديمقراطية أن لمجتمعاتنا الإسلامية ظروفها الخاصة ومبادئها وقيمها الخاصة التي تجعل من المتعذر أخذ النظام الغربي بحذافيره. ما يهم الغنوشي هو معنى الديمقراطية الكامن في كونها وسيلة لجعل الإرادة الشعبية حرة ونافذة على المستوى السياسي، وليس معناها بوصفها قيماً تمخضت عنها تجارب

الغربيين[١٧]. قبول الديمقراطية، بمعنى آخر، مشروط بتجريدها من كل ما لا ينسجم مع أحكام الإسلام، مع قيم ومبادىء ومقاصد الإسلام.

من الواضح هنا أن الغنوشي، شأنه في ذلك شأن أي إسلامي «ديمقراطي»، لا يلتزم بالديمقراطية أو بأي معنى من معانيها، بدئياً، على أساس اعتبارات عقلية مستقلة. إنه يشرط الالتزام بها أو بأي معنى من معانيها بكون هذا الالتزام لا يخالف أحكام الإسلام، وإلّا لا يكون متسقاً مع ذاته، نظراً لكونه يجعل الإسلام المرجع الأخير في كل الشؤون. إن موقفاً كهذا لا يعطي للغيورين على الديمقراطية أي ضمانات أن «دولة الإسلام» المنشودة ستكون ديمقراطية حتى بالمعنى الذي يؤمن توافر الحد الأدنى من الشروط الضرورية لوجود نظام ديمقراطي. وجود أو عدم وجود نظام ديمقراطي في «دولة الإسلام» سيتوقف على كيفية فهم القيمين على شؤون الدولة للإسلام وأحكامه وما تنطوي عليه من قيم ومقاصد. وإذا كان فهم الغنوشي، كما يدعي هو نفسه، يتيح لنا التوفيق بين الإسلام وتمثل بعض الجوانب الهامة للديمقراطية الغربية، فإنه لا ضمان مطلقاً أن هذا الفهم هو الذي سيثبت، لأن المجال واسع هنا لتأويل النصوص الدينية على النحو الذي يناسب وجهة نظر المؤول (المجتهد). فمن المسائل التي لها أهمية قصوى هنا أن الذي يدخل لعبة الإسلام السياسي لا يحرص على أي شيء أكثر من حرصه على أن يكون فهمه لتعاليم الإسلام هو الموجه لعمله السياسي. إنه، بمعنى آخر، لا يدخل هذه اللعبة لحرصه على الحريات الديمقراطية وعلى المساواة وغير ذلك مما نحرص عليه نحن الذين التزمنا بالديمقراطية. إعلاء شأن الإسلام وجعله المرجع الأخير في شؤون السياسة والاجتماع هما هدفاه، **بغضّ النظر عما إذا كان الإسلام ديمقراطياً أم غير ديمقراطي، ينسجم مع بعض جوانب الديمقراطية أم لا ينسجم مع أي جانب منها**. إنه لا يشترط لإقامة نظام لا علماني ألا تتعارض إقامته مع الحريات الديمقراطية، بل العكس هو

الصحيح: إنه يشترط لإقامة نظام ديمقراطي ألا تتعارض إقامته مع مستلزمات النظام اللاعلماني المنشود. وهذا الموقف من الديمقراطية لا يمكن أن يكون موقف الملتزم بها أو ببعض جوانبها أو مبادئها. لا يمكن، إذن، أن نضمن، ولو قليلاً، أن ما سيعنيه هذا الموقف، على مستوى الممارسة، سيكون أكثر من تظاهر بالتمسك بالحريات الديمقراطية والمساواة أو أكثر من إعطاء ولاء كلامي كاذب لهذه الأمور.

على أي حال، هل يمكن تأويل المبادىء الثلاثة التي يفترض أن تقوم عليها «دولة الإسلام» تأويلاً ينسجم مع الديمقراطية أو بعض معانيها؟ لنأخذ المبدأ الأول، المبدأ الكلياني. لا أعرف كيف يمكن تأويل مبدأ كهذا تأويلاً ديمقراطياً أو شبه ديمقراطي. فما دام هذا المبدأ، بحسب فهم الغنوشي له، ينطوي على النظر إلى تعاليم الإسلام على أنها تطال كل شؤون الحياة، إذن ما يقتضيه هذا المبدأ على مستوى الممارسة السياسية هو تحويل الإيديولوجيا السياسية لحزب النهضة إلى إيديولوجيا كليانية كالإيديولوجيا النازية، مثلاً. ومن الواضح هنا أنه لا يمكن تأمين حتى الحد الأدنى من الشروط الضرورية لإقامة نظام ديمقراطي في ظل حكم مؤسس على إيديولوجيا كليانية.

ثمة احتمالان للرد على موقفنا. الاحتمال الأول هو أن ننظر إلى موقف الغنوشي، كما توحي بعض تصريحاته، على أنه لا يطالب بأكثر من التقيد بالمبادىء الأخلاقية العامة للإسلام في المجال السياسي والتشريعي. بمعنى آخر، إن الإيديولوجيا السياسية التي توجه حركته لا تطالب، مثلاً، بتطبيق الشريعة أو بجعل الإسلام مرجعنا الأخير في كل شؤون الحياة الدنيا بل فقط بضرورة إقامة «دولة الإسلام» على القيم الإسلامية الأساسية. والاحتمال الثاني هو أن تبنّيه للمبدأ الكلياني لا يستبعد بالضرورة فكرة التعددية السياسية، إذ إنه يترك المجال مفتوحاً لوجود أكثر من حزب سياسي يستوحي برامجه من تعاليم الإسلام.

لنأخذ الاحتمال الأول. في تصريح أدلى به للإذاعة الفرنسية، نفى الغنوشي أن من مطالبه تطبيق الشريعة الإسلامية[١٨]. ونقرأ له في حالات نادرة ما يشير إلى أنه لا يطالب بأكثر من التقيد بالأخلاق والقيم الإسلامية. ولكن يجب ألا يعمينا هذا عن أن المسألة الأبرز في فكره والتي تظهر على نحو واضح في جل كتاباته هي تمسكه التام بفكرة أن الإسلام دين ودولة وأن الشريعة الإسلامية تبقى الأساس الأخير الذي يشتق منه النظام القانوني للأمة السياسية. كذلك، ما يصدق على الشريعة هي أنها «شاملة لا تفرق بين سياسة ودين، أو حياة عامة وخاصة...»[١٩]، كما رأى بوضوح حسن الترابي الذي تربطه بالغنوشي قرابة فكرية متينة. من الصعب، إذن، أن نأخذ تصريحه بأنه لا يطالب بتطبيق الشريعة مأخذ الجد.

ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل أن كل ما يطالب به الغنوشي هو مراعاة المبادىء الأخلاقية العامة والقيم الأساسية للإسلام لا تطبيق الشريعة. السؤال الذي يثور فوراً الآن هو التالي: ما دام الكلام الآن هو على المبادىء الأخلاقية **العامة** والقيم **الأساسية**، فهل من مبرر للكلام عليها وكأنها من **خصوصيات** الإسلام؟ هل مجرد ورودها في القرآن أو الحديث أو ارتباطها بالفقه الإسلامي تاريخياً هو ما يجعلها من خصوصيات الإسلام؟ إذا أخذنا، مثلاً، مبدأ مثل مبدأ لا ضرر ولا ضرار، الذي كان له دوره في الفقه الإسلامي، فما هو الموجب لاعتباره خاصاً بالإسلام؟ أليس هذا المبدأ شبيهاً بمبدأ المنفعة العامة الذي نجده في كتابات جرمي بنثام وجون ستوارت مل؟ وماذا عن مبدأ مثل مبدأ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب كان وما زال ذا أهمية في تفكير فقهاء وعلماء المسلمين؟ هل يمكن لعاقل، أمسلماً كان أم مسيحياً أم بوذياً، أمتديناً كان أم ملحداً، أن يجد أي سبب عقلي وجيه لرفضه؟ لا شك أننا عندما ندخل مملكة المبادىء أو القيم الأخلاقية الأساسية فإننا نتجاوز الفروقات الثقافية والدينية بين البشر ونقترب مما

هو مشترك بينهم. والأهم من هذا أن الأخلاقَ ليست بالضرورة شأناً من شؤون التدين، بل إن طبيعتها، كما بينت في كتابي **الأخلاق والعقل**، تفرض أن تكون مستقلة منطقياً وإبستمولوجياً عن الدين[٢٠]. فالعقل العملي هو طريقنا الوحيد إلى تقرير ما يستوجبه المنظور الأخلاقي. أن يطالب الغنوشي، إذن، بأن تستوحي الدولة تشريعاتها وسياساتها من مبادىء أخلاقية لا يمكن للعقلاء أن يختلفوا حولها، مهما كانت خلفياتهم الدينية أو الثقافية، يلغي الحاجة لاعتبار الدولة التي تنفذ ما يطالب به ذات هوية إسلامية أكثر مما هي، مثلاً، ذات هوية مسيحية أو بوذية أو حتى لاعتبارها دينية أكثر مما هي علمانية.

ولكن ما دام ما يطالب به الغنوشي، في المقام الأول، هو إقامة دولة ذات **هوية إسلامية**، إذن من الطبيعي ألا يقف عند حد المطالبة بأن تراعي الدولة المنشودة، في تشريعاتها وسياساتها، مبادىء أو قيماً أخلاقية أساسية مشتركة بين المسلم وغير المسلم. إنه لا بد أن يطالب أيضاً بأن تكون للمبادىء أو القيم **الأساسية من منظور إسلامي، لا أي منظور سواه**، الأولوية بين المبادىء والقيم التي ينبغي أن تستوحي منها الدولة المنشودة تشريعاتها وسياساتها. هل ثمة مبادىء أو قيم يتوافر فيها هذا الشرط؟ قد يُظن هنا أن مبادىء أو قيماً كهذه هي ما يتعلق بما يعرف في الأدبيات الإسلامية بالمصالح المرسلة أو المصالح الكبرى التي هي، حصراً، حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. ولكن حتى مبادىء تحضّ على حفظ مصالح كهذه لا يمكن اعتبارها **خاصة** بالإسلام أو أساسية فقط من منظور إسلامي، إلّا إذا كان القصد منها هو الحض على حفظ المصالح الكبرى للمسلمين دون سواهم. ولكن إذا كان هذا هو القصد منها، إذن ينتفي عنها، **بالتعريف**، أن تكون مبادىء أخلاقية، أساسية أو غير أساسية. أن ننظر إليها على أنها مبادىء أخلاقية هو أن ننظر إليها على أنها تدعو إلى حفظ المصالح الكبرى للبشر، بغضّ النظر عن دينهم أو جنسهم أو

قوميتهم. وفي هذه الحالة، لا أظن أن عاقلاً يمكنه أن يرفض هذه المبادىء. بصورة أخرى، إن مبادىء كهذه يمكن تأويلها على نحو يجعلها مقبولة للعقل العملي، باعتباره ذا استقلالية عن أي منظور خاص، إسلامي أو غير إسلامي.

ما زلنا، إذن، مواجهين بالسؤال: ما المبدأ الذي يمكن أن يصدق عليه أنه **خاص** بالإسلام؟ إن مبدأ كهذا لا بد أن ينطوي على تصور للخير **يوحد** بين الخير والتدين على الطريقة الإسلامية أو يجعل هذا النمط من التدين، على الأقل، من **المكونات الجوهرية** للخير. ولكن - قد يتساءل القارىء - ما علاقة مبدأ كهذا بالسياسة؟ فما يحضّ عليه مبدأ كهذا هو أن يعتنق البشر الإسلام وأن يمارسوا العبادة، بالتالي، وفق تعاليم الإسلام، وإلّا فلن يحققوا الخير لأنفسهم، على الأقل، على النحو الأكمل. **والتبشير، لا السياسة**، هو الوسيلة المشروعة لدعوة البشر للعمل بموجب هذا المبدأ. يهمل هذا التساؤل الأفتراض الأساسي الذي ينطوي عليه موقف الإسلاميين، ألا وهو أنه لا تفرقة في الإسلام بين العبادة والسياسة. معنى هذا، كما بينا في الفصل الخامس، أن تعاليم الإسلام، من منظور الإسلاميين، تنص، فيما تنص عليه، على ضرورة إقامة الدولة على أساس تعاليم الدين الحنيف. لا أمل في تحقق الخير العام، الذي هو غرض الدولة، إلّا باشتقاقها تشريعاتها وسياساتها من تعاليم الإسلام.

من الواضح هنا أن الافتراض الأخير لا بد أن يعيدنا إلى الموقف الكلياني الذي افترضنا تخلي الغنوشي عنه، أملاً في أن يقود هذا إلى التوفيق بين إسلاميته وبعض معاني الديمقراطية. فالكلام على اشتقاق الدولة تشريعاتها وسياساتها من تعاليم الإسلام لا يمكن أن يعني، في ضوء ما قدمناه، فقط عودة الحكام والمشرعين إلى مبادىء أخلاقية عامة كالتي ذكرناها، لأن مبادىء كهذه ليست خاصة بالإسلام. ما يقضيه تحقيق الخير العام، بحسب التصور الإسلامي الخاص للخير،

هو، إذن، العودة إلى الشريعة ككل، إذ بهذه العودة وحدها تتأكد إسلامية الدولة. والعودة إلى الشريعة هي، كما بينا، العودة إلى المبدأ الكلياني بكل ما يعنيه من نفي لأي معنى أساسي من معاني الديمقراطية. لا مفر من هذه النتيجة، ما دام ما له الأولوية، من منظور الإسلامي، هو إعطاء الدولة هوية إسلامية. إنه، لهذا السبب، دائماً مدفوع في اتجاه طبع تشريعات وسياسات الدولة بطابع الإسلام الخاص. ونظراً لتبنيه إيديولوجيا كليانية، فإنه لن يكتفي بأسلمة السياسة والقضاء، بل من الطبيعي ألا يكتفي بأقل من إحداث أسلمة شاملة تطال التربية، والأخلاق، والفن، والفكر.

لتجنب النتيجة الأخيرة، ينبغي أن نخرج من التصور المقترح للخير كل ما من شأنه أن يضيف إلى الواجبات الدينية للمسلم واجب إقامة نظام سياسي يستمد تشريعاته وسياساته من الشريعة. ولكن عندما نعدل هذا التصور على النحو الأخير، ما يترتب على ذلك هو أنه يمكن للمسلم أن يقوم بكل واجباته الدينية في ظل أي نظام سياسي، ما دام هذا النظام يتيح له ممارسة شعائره الدينية بحرّية. بمعنى آخر، لا يعود ثمة مبرر، في هذه الحالة، للغنوشي أو سواه لاعتبار إقامة دولة ذات هوية إسلامية واجباً دينياً. ولكن إذا أصر الإسلامي على أن من واجباته، باعتباره مسلماً، أن يعمل ليس فقط على نشر الإسلام ودعوة الجميع للانضواء تحت راية الإسلام، بل أن يضمن حصول هذا، وأن إقامة دولة ذات هوية إسلامية هي السبيل الوحيد لضمانه، إذن فإنه، بهذا، يكشف بوضوح عن نواياه التوتاليتارية النافية لأي أمل في تعايش الديمقراطية مع دولته المنشودة.

لنأخذ الآن الاحتمال الثاني لتأويل المبدأ الكلياني من وجهة نظر الغنوشي. بناء على هذا الاحتمال، كما رأينا، لا تعارض بين احتضان الغنوشي للمبدأ المذكور وفكرة التعددية السياسية، ما دام يعترف بأن هناك أكثر من طريقة لفهم المضمون السياسي لتعاليم الإسلام[٢١].

يضمن اعترافه هذا، ظاهرياً، تعامله بتسامح مع أي طريقة غير طريقته لتأويل المضمون السياسي للإسلام ويفسح المجال، من حيث المبدأ، لنشوء أكثر من حزب إسلامي، وللتنافس السياسي والمعارضة السياسية. من السهل طبعاً الاعتراف بأن هناك أكثر من تأويل لتعاليم الإسلام أو لمضمونها السياسي. ولكن ما ليس سهلاً على الإسلامي هو الاعتراف بأن تأويله قد لا يكون هو التأويل الصحيح. ليس ما هو مهم هنا الاعتراف بوجود أكثر من تأويل بل **موقف المؤول من تأويله** مقابل أي تأويل منافس له. قد يعترف المؤدلج ماركسياً، مثلاً، أن هناك تأويلات للماركسية منافسة لتأويله، ولكن لا يمكنه أن يعترف أن تأويله قد لا يكون التأويل الصحيح. وإذا كان هذا يصدق على من هو ملتزم بإيديولوجيا علمانية، فمن باب أولى أن يصدق أيضاً، وبصورة أقوى، على من هو ملتزم بإيديولوجيا دينية. وإن اتفق أن وجد شخص، ولنقل إنه الغنوشي، على استعداد للاعتراف بأن تأويله لمضمون الإسلام السياسي ليس ذا امتياز مطلق، فإن هذا أمر عارض وحالة شاذة جداً. ما يصدق على الإسلامي (= المؤدلج إسلامياً) على العموم هو العكس تماماً، مما يعني أنه لا مكان حقيقياً للتعددية السياسية في «دولة الإسلام» المنشودة على المدى البعيد.

وحتى لو افترضنا على سبيل الجدل أن الفرصة أتيحت في دولة الإسلام لنشوء أحزاب إسلامية متنافسة، فما الذي يمكن أن يعنيه هذا للديمقراطية؟ لا يبدو أنه يمكن أن يعني أكثر من تنوع ضمن الوحدة. ولكن تنوعاً كهذا لا يختلف عن تنوع نجده حتى داخل الحزب الواحد، فأين هي، إذن، التعددية السياسية الحقيقية؟ قد يجيب معترض أن الغنوشي لا يمانع في نشوء أحزاب غير إسلامية بدليل قوله «ولا ضير... أن توجد عندنا... جماعات هامشية بسبب عدم اندماجها في التيار العام، تيار الإسلام»[٢٢]. ليس هذا الاعتراض في محله على الإطلاق. فإذا أخذنا في الاعتبار أن تسامح الغنوشي مع هذه

الجماعات مردّه إلى هامشيتها، فهل نتوقع منه أن يبقى على تسامحه هذا وألا يرى «حاجة إلى سلطان الدولة» لقمعها فيما لو لم تعد هامشية وأصبح لها ثقل سياسي حقيقي؟ طبعاً لا. فهو لا يختلف عن سائر الإسلاميين في إصراره على أنه لا مكان في الدولة المنشودة سوى «(لحزب) واحد هو حزب الله» وأن الاختلاف ضمن إطار هذا الحزب الواحد، الذي قد يفرز تنظيمات سياسية متعددة، لا يطال الغايات بل فقط الوسائل المطلوبة لتحقيقها. ما يعنيه هذا هو أن التنظيمات التي قد تنشأ والتي تمثل جميعها ما يدعوه الغنوشي بـ «الجماعة الناجية» تشترك في نفس الإيديولوجيا الكليانية وأن لهذه الإيديولوجيا السيطرة التامة على شؤون المجتمع. يقول الغنوشي:

> ... يمكن أن تتنوع أساليب الوصول إلى الأهداف المشتركة بين القادة الجماهيريين أو النخبة. فمن مائل إلى الشدة ومائل إلى اللين، ومن مؤثر للعجلة ومؤثر للتدرج، ومن نازع إلى شيء من الغلو إلى مفضل للاعتدال. الاختلاف في الرأي حول الخطط والأساليب بين النخبة جائز أن ينتهي إلى اجتهادات مختلفة تلتف حولها... فئات من الشعب تتنافس لتحقيق الأهداف نفسها، فتنشأ الأحزاب، وهي كلها، في الحقيقة، حزب واحد هو حزب الله، وكلهم الجماعة الناجية[٢٣].

من الواضح، في ضوء ما يقوله الغنوشي، أنه ما دام التنافس الحقيقي هو بين أحزاب سياسية يستوحي كل حزب منها برنامجه السياسي من نفس الإيديولوجيا الكليانية، إذن لا يتسلم مقادير السلطة في دولة الإسلام المنشودة إلّا من سيحكم بموجب إيديولوجيا كليانية يذوب فيها الخاص في العام. في ظل هيمنة هذه الإيديولوجيا، لا مكان للحريات الديمقراطية. التنافس، في هذه الحالة، هو تنافس بين

مواقف مختلفة لا تمس أي قضايا جوهرية. تتقلص الحريات الديمقراطية هنا إلى حرية واحدة محدودة جداً، حرية الاختيار بين الوسائل البديلة المقترحة لتحقيق الأهداف الإيديولوجية المشتركة.

وفوق كل هذا، وإن كان المبدأ الكلياني لا يستبعد بالضرورة التعددية السياسية بهذا المعنى المحدود جداً، إلّا أنه يستبعد التعددية بما هي **تعددية تصورات شاملة للخير**. إنه، فيما لو وضع موضع التطبيق، لا بد أن يؤول إلى فرض التصور الإسلامي الشامل للخير على المجتمع بأكمله. ففي جعل الإسلامي لهذا التصور الموجه الأساسي والأخير لسياسات وتشريعات الدولة، ينتهي إلى فرض هيمنته الكاملة في المجال العام على حساب التصورات المنافسة.

لننتقل الآن إلى تناول الإدعاء بأن مبدأ الحاكمية ومبدأ مركزانية سلطة النخبة لا يتعارضان بالضرورة مع إقامة نظام ديمقراطي. لا شك أن الغنوشي يتكلم في أحايين كثيرة على «سلطة الأمة» وسلطة الشعب ويلجأ إلى مفهومات مثل مفهوم الإرادة العامة. وهو، بذلك، يختلف عن إسلاميين مثل سيد قطب وسواه. ولكن ليس هذا الاختلاف أكثر من اختلاف لفظي. فهو ينظر إلى النص الديني «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (النساء، آية ٥٩) على أنه «أساس نظام الإسلام السياسي والاجتماعي والديني، كما أنه حجر الزاوية القانوني في الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي»، لأنه، في اعتقاده، «يحدد بوضوح مركز السلطة العليا في حياة المسلمين وأنها لله... وأن طاعة الرسول (ص) هي الشكل العملي لطاعة الله»[٢٤]. ومع أن الآية لا تشير إلى سلطة الأمة، فإنه يقرأ فيها إشارة مضمرة إلى سلطة الأمة باعتبارها السلطة الأقل أهمية في هذا التسلسل الهرمي السلطوي. ولكن لا يجوز أن يخدعنا الكلام على سلطة الأمة في هذا السياق، إذ ما إن يأتي الغنوشي على ذكر سلطة الأمة حتى يسارع إلى تنبيهنا إلى أن مجال النفوذ المشروع لهذه السلطة «لا يخرج عن شريعة

الله الواردة في الكتاب والسنّة»[٢٥]. وإذا أضفنا الآن ما بيناه سابقاً من أن تقييد الأمة بالشريعة «يترجم» سياسياً، إلى تقييدها بإيديولوجيا كليانية، إذن تتقلص سلطتها إلى لا شيء تقريباً، وذلك لسببين أساسيين. السبب الأول هو أن دور الإنسان ينحصر في استخلاص الحلول لمشكلاته والسياسات والتشريعات اللازمة لتنظيم وتسيير أموره من هذه الإيديولوجيا الكليانية. والسبب الثاني هو أن الكلام على الإنسان، في هذا السياق، ليس كلاماً على أي إنسان، إذ فئة مختارة من البشر فقط مؤهلة لاستخلاص ما يمكن استخلاصه من حلول، وسياسات، وتشريعات من هذه الإيديولوجيا الكليانية. فمن الاستخفاف بعقولنا التظاهر بأن كل مسلم مجتهد. هنا لا يعود ثمة مفر من تبنّي فكرة حكم النخبة، وهذا واضح لدى الغنوشي وسائر الإسلاميين، كما بينا. وبهذا نفسح المجال على نحو واسع لقيام الطبقة الحاكمة في دولة الإسلام المنشودة بالسيطرة على الأمة تحت ستار أنها الأدرى بما يريده منا الله في دنيانا.

إن هذه النتيجة محتومة، ما دام الإسلاميون ينطلقون من الافتراضات الثلاثة الآتية. الافتراض الأول هو أن العمل بموجب الجزء الحياتي من الشريعة واجب ديني. والافتراض الثاني هو أن نخبة من البشر فقط مؤهلة لأن تعرف ما هي مستلزمات الشريعة على المستوى السياسي ـ القانوني ـ الاجتماعي (أي المستوى الحياتي، بعامة) وما هي حدود التقيد بها. والافتراض الثالث والأخير هو أن البشر، باستثناء فئة مختارة منهم، معرضون جداً للتأثر بمصالحهم الخاصة وجعلها الأساس لقراراتهم الفردية أو الجمعية، ولا ضمان، بالتالي، في أن يكون الدافع الأساسي لهم في المجال العام هو الحرص على أن تأتي اختياراتهم السياسية متطابقة مع مستلزمات الشريعة، على افتراض أنهم على دراية بهذه المستلزمات. لا يمكن لمن يأخذ هذه الافتراضات الثلاثة مأخذ الجد أن يكون متسقاً مع ذاته فيما لو ترك مسألة تقرير ما إذا كان ينبغي

أن نطبق الشريعة أم لا أو ما ينبغي تطبيقه منها وما لا ينبغي تطبيقه للإرادة الشعبية. فإذا كان تطبيقها واجباً دينياً، إذن **لا يمكن أن يوجد أي اعتبار مبطل له**. وإذا أخذنا في الاعتبار الآن مبدأ أن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب ـ وهو مبدأ عزيز جداً على الإسلاميين، بما فيهم الغنوشي ـ إذن فهو واجب ديني أيضاً تأمين الشروط التي تضمن على النحو الأفضل عدم الانحراف عن واجب تطبيق الشريعة. إن هذا ما يكمن، أصلاً، وراء مطالبة الإسلاميين بإقامة دولة إسلامية. بقيام دولة كهذه، تتهيأ الفرصة لتأمين الشروط المعنية. وإذا أخذنا في الاعتبار الآن الافتراضين الثاني والثالث، إذن **لا نتوقع أن يكون بين هذه الشروط شرط أن يُترك للعامة أن تقرر أي شأن يتعلق بتنفيذ هذا الواجب**، ما دامت لا هي في وضع يسمح لها بأن تعرف ما هي مستلزمات الشريعة وحدود تطبيقها ولا هي ذات استعداد كاف، حتى وإن كانت تعرف هذه المستلزمات، لأن تقيم قراراتها على أساس اعتبارات لا تنحرف بها عن هذا الواجب الديني المزعوم. في ضوء كل هذا، أي وزن يبقى لإرادة الشعب أو «سلطة الأمة» وأي دور يبقى، بالتالي، للممارسة الديمقراطية في دولة الإسلام؟

الدولة الدينية والحقوق والواجبات الديمقراطية

تناولنا حتى الآن الاعتبارات الأساسية التي تدعونا إلى الاعتقاد بأن المبادىء التي تقوم عليها الدولة الدينية هي نظير المبادىء التي تقوم عليها الدولة الكليانية. ننتقل في هذا القسم إلى تناول اعتبارات إضافية لتدعيم وجهة نظرنا بخصوص وجود تعارض بين الدولة الدينية والديمقراطية. ما سيتركز عليه نقاشنا الآن هو أن بعض الحقوق الأساسية التي تفرضها الممارسة الديمقراطية هي حقوق لا مكان لها في الدولة الدينية. ومن الأمور الأخرى التي سنركز عليها في قسم لاحق هو أن بعض الواجبات المدنية الأساسية التي تفرضها الممارسة

الديمقراطية يتم خرقها حتى بمجرد اللجوء إلى الاعتبارات الدينية في المجال العام. بمعنى آخر، ليس خرقها منوطاً فقط بقيام دولة دينية، بل إنه يكفي لخرقها أن يُقحم الدين في السياسة وأن تصبح مواقف واحدنا من القضايا العامة مواقف ليس لها أي أساس معلن سوى الأساس الديني.

على أي حقوق وواجبات نتكلم هنا؟ حتى نجيب عن هذا السؤال على نحو وافٍ، لنتناول باختصار أولاً ما الذي يشكل، في اعتقادنا، المبرر الأساسي (raison d'être) لوجود الديمقراطية. لا أقصد هنا الكلام على الأسباب التي تفسر وجودها أو نشأتها بل الكلام على علة وجودها reason. تُختصر هذه العلة، في نظري، في الاعتقاد بضرورة مشاركة كل شخص راشد في تقرير القيم والسياسات التي يفترض أن تنظم الحياة المشتركة لأفراد المجتمع الواحد. تستمد الديمقراطية السياسية، في مختلف الصور التي عرفناها عليها، مشروعيتها من فكرة أن لا إنسان، مهما سما، هو من الذكاء والحكمة والطيبة بمكان بحيث يكون مسوغاً له أن يحكم الآخرين بدون رضاهم. والمدلول الإيجابي لهذه الفكرة هو أن كل الذين يتأثرون بالمؤسسات السياسية والقانونية والاجتماعية من أفراد المجتمع الراشدين لهم **الحق** في أن **يشاركوا** في **تكوين** و**إدارة** هذه المؤسسات. لا يوجد شرط **غير** شرط كون الفرد الراشد المنتمي إلى مجتمع معين يتأثر أو يمكن أن يتأثر بمؤسسات هذا المجتمع يعطيه حق المشاركة في تكوينها وإدارتها. إن كونه يتأثر بها وكونه ذا حق كالأخير هما وجهان لعملة واحدة.

إذن، إن الفحوى الأساسي لفكرة الديمقراطية بصفتها **غاية**، كما يذكرنا جون ديوي، هي فكرة المشاركة، مشاركة كل أعضاء المجتمع في تقرير صورة واتجاهات المؤسسات التي لها مساس بحياتهم المشتركة[٢٦]. أما الديمقراطية السياسية من حيث هي ترتيبات مؤسسية وإجرائية معينة لإدارة دفة الأمور على المستوى السياسي ولصنع القوانين

وانتخاب المشرعين وغير ذلك، فما هي إلا وسيلة لتحقيق الديمقراطية بصفتها غاية.

من أهم الأسس التي تقوم عليها فكرة الديمقراطية الاعتقاد بقدرة العقل الإنساني على إيجاد الحلول للمشكلات العملية التي تواجه البشر من خلال **العمل الجماعي والتعاوني**. البشر قادرون عن طريق أعمالهم لقواهم العقلية وتوظيفهم لمواهبهم وتعاونهم مع بعض أن يصلوا تدريجياً وعلى نحو مطرد إلى الحكمة والمعرفة الضروريتين لتوجيه العمل الجماعي إلى ما فيه مصلحتهم باعتبارهم يشتركون في حياة واحدة[٢٧].

من السهل أن نرى الآن، في ضوء ما تقدم، أنه لا بد من مراعاة أي نظام سياسي للشروط الآتية حتى يستحق بأن ينعت بأنه ديمقراطي: الشرط الأول هو شرط عدم استئثار أي فرد أو جماعة بالسلطة، أي شرط أن تكون الإرادة الشعبية وحدها مصدراً للسلطة. والشرط الثاني هو شرط تكافؤ فرص العمل السياسي، مما يستوجب حياد الدولة إزاء الإيديولوجيات المتصارعة. والشرط الثالث هو إعطاء أي مواطن الحد الأعلى من الحرية الذي يتفق مع إعطاء حرية مماثلة لكل مواطن سواه. والشرط الرابع هو عدم حرمان أي فرد يدخل في معدودية الدولة من حق المواطنة على أساس تعسفي. والشرط الخامس والأخير هو شرط التعاون، وبالتالي، تأمين الأجواء المناسبة للحوار السياسي بين مختلف الفئات وضمان الاحترام المتبادل.

لا يستحق الشرط الأول الكثير من التعليق. فمن الواضح أن الشعب وحده صاحب الحق في النظام الديمقراطي بأن يقرر من يحكم باسمه وضمن أي حدود ولأية غاية. واستئثار أي جماعة أو حزب أو فرد بالسلطة السياسية يعني تجريد الشعب من هذا الحق. وقد سبق وبينا بأي معنى يتعارض قيام دولة دينية مع هذا الشرط، ولا حاجة لقول المزيد.

الشرط الثاني (شرط تكافؤ فرص العمل السياسي) ذو أهمية بالغة. المبرر الأساسي لوجود الديمقراطية، كما رأينا، هو أنه لا يجوز أن

يخضع البشر لحكم أحد بدون رضاهم، مما يعني أنهم وحدهم أصحاب الحق في تقرير السياسات والقيم التي يفترض أن تنظم حياتهم المشتركة. وإذا أضفنا الآن أن هذا الحق ليس منوطاً سوى بكون الشخص راشداً ويتميز بالاستقلالية الذاتية، autonomy إذن ليس هو حقاً لبعضهم دون سواهم (أي لفئة مختارة منهم، مثلاً،) أو حتى لأكثريتهم دون أقليتهم. إنهم يمتلكون هذا الحق جمعياً، مثلما يمتلكونه استغراقياً، وامتلاكه جمعياً مشتق، لا شك، من امتلاكه استغراقياً. إذن، هو، في أساسه، حق لكل فرد راشد منهم للمشاركة على قدم المساواة في العمل السياسي، أي حقه في أن تتاح له نفس فرص العمل السياسي المتاحة لأيٍّ سواه. ولكن من الواضح أن الدولة التي يسوغ دستورها أو الأعراف القانونية المعمول بها عدم حيادها إزاء وجهات النظر السياسية المختلفة أو إزاء الإيديولوجيات المتنافسة في المجال العام هي دولة تخرق على نحو فاضح مبدأ تكافؤ فرص العمل السياسي. فالأفراد الذين ينتمون إلى التجمعات أو الأحزاب التي تقف الدولة منها موقفاً سلبياً أو معارضاً لا تتاح لهم نفس الفرص للمشاركة في الحياة السياسية التي تتاح للأفراد الذين ينتمون إلى التجمع أو الحزب الموالي لإيديولوجية الدولة.

لا يحتاج واحدنا إلى كبير عناء ليدرك مدى تعارض الدولة الدينية مع مبدأ تكافؤ فرص العمل السياسي. فدولة كهذه ذات هوية إيديولوجية اتفق أنها مستمدة من دين معين. لا يعني كونها ذات أساس ديني، حتى بالمعنى الإبراهيمي للدين، أن الدولة التي تعمل بوحيها محايدة على أساس أن القانون الإلٓهي هو الذي يوجه عمل الدولة، وهو، بالتعريف، لا يمكن أن ينتج عنه تحيز لفريق ضد فريق أو إجحاف بحق أحد. فما يصح قوله هنا ليس أن الدولة تعمل بوحي القانون الإلٓهي، بل بما يعتقد الذين على رأسها أنه القانون الإلهي وبما يفترضونه على أنه المضمون السياسي - الاجتماعي له. إن القانون الإلٓهي يتحول إذن، إلى إيديولوجيا

سياسية ـ اجتماعية، بحسب فهم جماعة معينة له نابع من **خصوصياتها** الدينية، والثقافية، والمصلحية. وما دامت هذه الجماعة لا تعترف، بل لا يمكن أن تعترف، بأنه متاح لأي جماعة سواها لا تشاركها في معتقدها الديني(*) أن تدرك ما هو القانون الإلّهي أو ما يترتب عليه سياسياً واجتماعياً، إذن فإنها بذلك تعطي للدولة التي تعمل بوحي فهمها وتفسيرها الخصوصيين للقانون الإلّهي طابعاً متحيزاً يستدعي حرمان الجماعات الأخرى من المشاركة في الحياة السياسية على قدم المساواة مع الجماعة الحاكمة والجماعات الموالية لها. ما هو نصيب العلماني، مثلاً، حتى وإن كان مسلماً، في المشاركة في الحياة السياسية لدولة كهذه؟ وما هو نصيب الجماعات الدينية الأخرى ونصيب اللاأدريين في المشاركة في هذه الحياة السياسية؟ الجواب واضح: لا شيء. فإذا كان وجود دولة كهذه هو تنفيذ لأمر إلّهي، وإذا كانت قوانينها وسياساتها محكومة بالقانون الإلهي، إذن لا دور يبقى للذين يرفضون القانون الإلّهي أساساً للحكم أو للذين لا يدينون بدين الدولة ـ لا دور يبقى لهم في مجال التشريع وتقرير السياسات. بل إن «منطق» الدولة الدينية يفرض قمعهم فيما لو قاموا بأي نشاط سياسي ينم عن معارضة للإيديولوجيا الرسمية للدولة. فما دام القيمون على شؤون الدولة يرون إليها محكومة بالقانون الإلّهي بناء على أمر إلّهي، إذن، لأن الأمر الإلهي ملزم على نحو مطلق، **لا يحق لأحد أن يقوم بأي عمل يتعارض مع تنفيذ أمر الله لنا بعدم مخالفة القانون الإلّهي فيما نسن من قوانين ونختط من سياسات.** ولكن ماذا يمكن أن يعني هذا، عملياً، سوى فرض **حظر قانوني** على كل الذين يعارضون الإيديولوجيا الرسمية للدولة ـ أي قمعهم؟

ولكن ـ قد يتساءل بعضهم ـ ألا يصدق شيء مماثل حتى على الدولة الديمقراطية، دون أن يعني هذا تجريدها من طابعها الديمقراطي؟

(*) أولا تشاركها حتى في فهمها للدين على أنه ضروري للسياسة.

أليست الدولة الديمقراطية متحيزة للفكرة الديمقراطية ولا تعطي، بالتالي، نفس الفرص السياسية للمعادين للديمقراطية التي تعطيها للموالين للديمقراطية؟ جوابي هو أنه لا شيء في النظام الديمقراطي، بصفته نظاماً ديمقراطياً، يحول دون قيام تنظيمات سياسية ذات أهداف يحتاج تحقيقها إلى إطار غير ديمقراطي. والأكثر من ذلك، لا يمكن أن يكون مسوغاً من منظور ديمقراطي وضع العراقيل أمام وصول تنظيمات كهذه إلى الحكم. هذه، في الواقع، هي مفارقة الديمقراطية التي كانت مدار نقاش العديد من علماء وفلاسفة السياسة، أي المفارقة الكامنة في كون الفكرة الديمقراطية، على مستوى الممارسة، تحمل في تلافيفها إمكان انتفائها.

الصورة تختلف تماماً بالنسبة للدولة الدينية. فهي، كما رأينا، واجبة بأمر إلّهي، من وجهة نظر مؤيديها، ولا يمكن التساهل بأي معنى من المعاني مع الذين يهددون وجودها من داخلها. ولأنها واجبة بأمر إلّهي، فإنها واجبة على نحو مطلق. إذن «منطق» الدولة الدينية يفرض أن يجرد العلماني أو اللاأدري أو الذي لا يدين بدين الدولة من الحق في المشاركة في الحياة السياسية لهذه الدولة.

قد يعترض معترض على أساس أن الديمقراطية تعني حكم الأكثرية. وإذا اتفق أن الأكثرية في مجتمع ما مسلمة، مثلاً، وأن الحكم يمثل إرادتها، فكيف يمكن أن يكون هذا الحكم لا ديمقراطياً، حتى وإن عنى، عملياً، تهميش الأقلية سياسياً؟ بمعنى آخر، إذا اختارت الأكثرية بصورة ديمقراطية أن يتخذ الحكم صورة إسلامية وأن يصار إلى التقيد بالقانون الإلّهي، كما نجده في القرآن والسنّة، في كل المجالات الحياتية، فما هو الموجب، في حالة كهذه، لاعتبار الحكم لا ديمقراطياً؟

في ردنا على هذا الاعتراض، لا بد أولاً من التوضيح أن كون الطرق الديمقراطية هي التي توصل حزب ما إلى الحكم لا يعني

بالضرورة أن هذا الحزب، بعد وصوله على الحكم، لن يتحين الفرص لتقويض النظام الديمقراطي الذي أوصله إلى الحكم. فإذا كان هذا الحزب ذا أهداف لا تتحقق في ظل نظام ديمقراطي، إذن لا نتوقع، في حال وصوله إلى الحكم ونجاحه في تحقيق أهدافه، أن يظل النظام الذي أوصله إلى الحكم محافظاً على طابعه الديمقراطي.

من المسائل الأخرى ذات الأهمية هنا أن مجرد مطالبة الجماعة التي يشكل المنتمون إليها أكثرية عددية في المجتمع أن تتحول إلى أغلبية سياسية حاكمة تنم عن ميل معادٍ جداً للروح الديمقراطي والواجبات المدنية النابعة من فكرة الديمقراطية[٢٨]. لا فرق هنا إن كانت هذه الجماعة تشكل أكثرية عرقية أو أكثرية دينية أو أكثرية تتحدد ثقافياً على نحو ما. ليس من حق البيض في الولايات المتحدة، مثلاً، أن يطالبوا أن يتحولوا إلى أغلبية سياسية حاكمة لمجرد أنهم يشكلون أكثرية السكان، مثلما ليس من حق اليهود في إسرائيل أن يطالبوا بشيء مماثل لسبب مماثل. فلا من المنظور الأخلاقي ولا من المنظور الديمقراطي يمكن تسويغ مطالبة كهذه.

حتى تتوضح هذه المسألة أكثر، من الضروري أن نبدأ بالتمييز بين المبادىء التي ينبغي التقيد بها في إطار الممارسة الديمقراطية والمبادىء التي ينبغي التقيد بها للحفاظ على هذه الممارسة وعلى استمرارية النظام الديمقراطي نفسه. ما يهمنا، بوجه خاص، بين المبادىء التي تجد تطبيقها ضمن الممارسة الديمقراطية، هو مبدأ حكم الأغلبية. لا مهرب من التقيد بهذا المبدأ من الناحية العملية ضمن نطاق النظام الديمقراطي، لأن الإجماع على أي قضية ليس بالأمر الممكن عملياً إلّا في حالات نادرة جداً. إذن، جعل الإجماع أساساً لاتخاذ قرارات سياسية هو بمثابة تعطيل للإرادة السياسية[*]. ولكن أن تتماهى الأغلبية

(*) ولكن الوصول إلى إجماع يظلّ مثالاً أعلى للممارسة الديمقراطية.

السياسية، **دستورياً**، مع جماعة معينة، عرقية أو دينية أو ثقافية، هو خرق لأهم المبادىء المطلوبة للحفاظ على الممارسة الديمقراطية، بل وعلى النظام الديمقراطي نفسه. وهذا المبدأ هو أن الدستور الذي ينبغي أن يحدد المسؤوليات، والحقوق، والواجبات لكل من الحكام والمحكومين، في إطار الممارسة الديمقراطية، لا يجوز أن يتضمن أي بنود تقود، أو حتى قد تقود، إلى ترجيح مصلحة فريق على مصلحة سائر الفرقاء أو إلى حصر السلطة في فريق دون سائر الفرقاء أو تقوية نفوذ فريق على حساب كل فريق آخر. ولذلك أن يطالب فريق، لأنه يمثل أكثرية دينية أو عرقية أو غير ذلك، أن يؤول الحكم إليه على نحو دائم لا يمكن أن تكون له نتيجة، في حال تمكن هذا الفريق من تسلم الحكم، سوى وضع دستور جديد يخالف المبدأ المعني. إن ما يقضي به هذا المبدأ هو ضرورة إجماع جميع الفرقاء على الدستور الذي يفترض أن يكون الحكم الأخير **للجميع** الذي يتعين على مبادئه تقرير مشروعية أو عدم مشروعية التشريعات التي يطال تأثيرها جميع الفئات. من هنا يتضح أن من الضروري أن تجسد بنوده مبادىء **منصفة للجميع** وتنال، بالتالي، ثقة وتأييد الجميع. ولكن هذا ما لا يمكن أن ينطبق على دستور يعكس رأي الأكثرية الدينية، مثلاً، بخصوص ما ينبغي أن يشكل المصدر الأخير والحكم الأخير لما يجوز سَنّه أو عدم سَنّه من قوانين ولكيف ينبغي أن تدار شؤون الأمة، لأن دستوراً كهذا لا بد أن يجسد تصوراً للحق والخير **خاصاً** بالجماعة الدينية التي اتفق أنها تمثل أكثرية عددية في المجتمع. ووضع دستور كهذا موضع التنفيذ هو بمثابة فرض هيمنة هذا التصور الخاص للحق والخير على المجتمع بأكمله. ولا شك أن دستوراً كهذا يخالف على نحو صارخ مبدأ عدم جواز تجسيد دستور الدولة الديمقراطية لما يقود، عملياً، إلى ترجيح مصلحة جماعة على مصلحة سائر الجماعات أو تقوية نفوذها على حساب كل جماعة سواها.

والأكثر من ذلك أن دستوراً كهذا يخالف أيضاً الشروط الثلاثة الأخيرة الضرورية لوجود نظام ديمقراطي. الشرط الثالث من هذه الشروط هو إعطاء كل فرد الحد الأقصى من الحرية الذي يتفق مع إعطاء حرية مماثلة لكل من عداه. ما يعنينا الآن هو حق الاعتقاد الذي يتضمن إعطاء كل فرد الحرية في أن يعتقد فيما يشاء، ما دام هذا لا يتعارض مع إعطاء حرية مماثلة لكل من عداه. وهذا يشتمل على إعطائه الحرية في أن يعتقد في أي دين يشاء أو في أن يغير دينه أو في ألا يعتقد بأي دين على الإطلاق. ولكن هذا يفترض مسبقاً ضرورة **حياد الدولة**[*] **إزاء الدين والأديان المختلفة**، مثلما يفترض حيادها، كما بينا، إزاء الإيديولوجيات المختلفة. ولكن الدولة الدينية، بالتعريف، وكما لا بد أن ينص عليه دستورها بوضوح، منحازة لدين معين. فكيف يمكن لدولة هذا دستورها أن تضمن حرية الاعتقاد الديني وأن تكون عاملاً مساعداً على إشاعة جو التسامح في المجتمع بحيث لا يعود الفرد خاضعاً باستمرار لضغوط غير عادية تمنعه من تغيير اعتقاده الديني، إن اتفق أنه يدين بدين الدولة، أو تجعل بقاءه على دينه، إن اتفق أنه لا يدين بدين الدولة، أمراً غير مرغوب قط؟ الغنوشي نفسه، على الرغم من إظهاره ولاء كلامياً لحرية الاعتقاد، لا يعطي للمولود لأب مسلم حرية التخلي عن دين والده، بدليل أنه يعتبر الردة جريمة، وإن لم يذهب إلى اعتبارها جريمة دينية، بل اكتفى باعتبارها جريمة سياسية[٢٩]. ما هو مهم هنا، على أي حال، ليس ما يقوله هذا المنظر الإسلامي أو ذاك بخصوص حرية الاعتقاد، بل «منطق» الدولة الدينية من حيث كونها تقوم على تعاليم دين معين وتظهر انحيازها الواضح لهذا الدين. إن «منطق» دولة كهذه لا يسمح بتأمين الشروط المطلوبة لممارسة الذين لا ينتسبون لدين الدولة حرية الضمير والاعتقاد بدون

(*) أي الدولة الديمقراطية.

الخضوع لشتى الإكراهات والضغوط. قد لا توجد قوانين تمنعهم من ذلك، وإن كان هذا أمراً جد مستبعد. المشكلة ليست بالضرورة أن الإكراهات والضغوط التي يخضع لها غير المدينين بدين الدولة ناشئة عن قوانين معينة، بل المشكلة، في أساسها، أن انحياز الدولة، من جهة، يشجع على عدم تسامح الأكثرية التي تدين بدين الدولة إزاء من لا يدينون بهذا الدين، والحفاظ على الهوية الدينية للدولة، من جهة ثانية، يقضي بإعطاء الأفضلية في شغل الوظائف المهمة في القطاع العام للذين يدينون بدين الدولة. تنشأ عن نزعة عدم التسامح العامة شتى الضغوط والإكراهات التي تجعل غير المتسامح معهم في وضع يتعذر عليهم فيه أن يمارسوا بحرّية تامة حقهم في الاعتقاد. ولا نتوقع هنا من دولة منحازة لدين غير المتسامحين وتمثل مصالحهم أن تحمي بقوانينها حرية غير المتسامح معهم في ممارسة شعائرهم الدينية وحقهم في الاعتقاد. وإعطاء الدولة الأفضلية في شغل المراكز والوظائف في القطاع العام لمن يدينون بدينها هو عامل مولد لضغط قوي على الذين لا يدينون بهذا الدين لتغيير دينهم والانتساب إلى دين الأكثرية. من هنا يتضح أن «منطق» الدولة الدينية يتنافر مع مبدأ تكافؤ الحرية، مثلما يتعارض مع مبدأ تكافؤ فرص العمل السياسي.

وهو يتعارض أيضاً مع الشرط الرابع الذي هو، في فحواه الأساسي، شرط المساواة في الحقوق. لا يجوز، بحسب هذا الشرط، حرمان أي فرد يدخل في معدودية الدولة من حقوق المواطنة على أساس تعسفي. لا نفترض هنا طبعاً أن حقوقاً كهذه، أو أي حقوق سواها، مطلقة. يمكن، من حيث المبدأ، إيجاد أسباب وجيهة لحرمان فرد من حقوقه، ولكن دين الفرد لا يمكن أن يكون من هذه الأسباب، من منظور ديمقراطي. كل من يدخل في معدودية الدولة، بغضّ النظر عن ملّته، يتأثر بسياسات وتشريعات الدولة، مما يعطيه، من المنظور الديمقراطي، كما بينا سابقاً، الحق في المشاركة في تقرير وإدارة

المؤسسات التي يخضع لتأثيراتها. ليس دينه هو ما يجعله خاضعاً لتأثير هذه المؤسسات بل كونه يشترك في حياة واحدة مع سائر أفراد المجتمع، على مختلف مللهم ونحلهم، الذين تشكل هذه المؤسسات مصدر القيم والقواعد التي يفترض أن تنظم الحياة المشتركة لهم. ولذلك، أن نعطي للدولة هوية دينية هو بالضرورة أن نجرد الذين لا يدينون بدين الدولة من الذين يدخلون في معدوديتها من الكثير من حقوق المواطنة التي يتمتع بها الآخرون. يحرّم على غير المسلم، مثلاً، في دولة ذات هوية إسلامية من شغل مناصب ومراكز معينة لها ارتباط مباشر بالهوية الدينية للدولة. بل يحرم هذا حتى على المسلم العلماني، إذ هو، في رفضه أن تكون للدولة أي هوية دينية، يشارك غير المسلم في رفضه لأن تكون للدولة هوية إسلامية. من الجدير بالملاحظة هنا أن الغنوشي لا يعتبر هذا الحرمان منطوياً على تمييز بل على مجرد تصنيف، وينفي، بالتالي، تعارضه مع مبدأ المساواة في الحقوق[٣٠]. إن هذا الموقف محير جداً، بالنظر إلى أن الغنوشي يدرك بوضوح أنه ليس لغير المسلم أن يرفض شرعية الدولة ومواطنيته تظل غير مكتملة بدون اعتناقه الإسلام. المواطنة وحقوقها محددة بالعقيدة، مما يعني حرمان غير المسلم، وحتى المسلم العلماني، من حقوق تدخل في إطار المواطنة العامة. واللامساواة واضحة جداً هنا: إنها لا مساواة في حقوق المواطنة. ليس أكثر من هراء، إذن، إدعاء الغنوشي أنه ليس في ذلك مخالفة لمبدأ المساواة.

لننتقل الآن إلى الشرط الخامس والأخير شرط التعاون الذي يستلزم، بدوره، خلق أجواء مناسبة للحوار بين جميع المواطنين وتقيدهم بواجبات المواطنة. يأتي في رأس هذه الواجبات واجب احترام كل جماعة للاعتقادات الدينية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية لأي جماعة سواها. المبرر الأساسي للديمقراطية السياسية، كما رأينا، هو الاعتقاد بضرورة اشتراك كل الأفراد أو الجماعات في تقرير القيم،

والسياسات، والقوانين التي يفترض أن تنظم الحياة المشتركة لهم باعتبارهم يشكلون مجتمعاً واحداً. وهذا، كما أوضحنا، يفترض قدرة **العقل الجمعي** (أو العقل العام) على إيجاد الحلول المناسبة للمشكلات العملية التي تواجه البشر، مما يجعل التعاون في أساس الممارسة الديمقراطية والتدابر من أسوأ معرقلات هذه الممارسة. وواضح أن التعاون ممتنع، إلّا في أجواء قمينة بتوليد الشروط الضرورية لقيام تفاعل حواري بين مختلف وجهات النظر والمواقف من القضايا العامة. أهم شرط من هذه الشروط هو تقيد جميع الفئات بمبدأ الاحترام المتبادل الذي تناولناه بالتفصيل في الفصل الثالث.

من الواضح أن الدولة الدينية لا يمكن لها، بحكم طبيعتها، سوى أن تستبعد من سيرورة التفاعل الحواري في المجال العام كل الذين لا يدينون بدين الدولة وكذلك كل العلمانيين، حتى وإن كانوا يدينون بدينها. فلا يمكن للأخيرين أن يشاركوا مشاركة فعلية، مع سائر الفئات، في تقرير السياسات العامة، والقيم، والقوانين التي يفترض أن تنظم الحياة المشتركة داخل مجتمعهم وتترتب عليها نتائج ذات مساس بمصالحهم. ففي دولة الإسلام الغنوشية، مثلاً، الاشتراك في الحوار، في أفضل حال، متاح للإسلاميين وحدهم (الذين ينتمون إلى أحزاب إسلامية) وللموالين للإيديولوجيا الرسمية من المسلمين، وكأنهم لا يرتبطون بالفئات الأخرى في مجتمعهم بأواصر الحياة المشتركة. من الطبيعي ألا تشارك الفئات الأخيرة في سيرورة الحوار السياسي حول القضايا العامة وألا يكون لها دور، أو ألا يكون لها ما تساهم به، في تقرير السياسات، والقيم، والقوانين التي ستكون مطالبة بالخضوع لها، ما دام ما تعنيه هذه المشاركة، في نهاية المطاف، هو الوصول إلى اتفاق حول أي السياسات أو التشريعات التي يُنظر فيها لا يقود تبنّيها إلى مخالفة أي نص ديني أو مخالفة أي قيم من قيم الإسلام الأساسية. فمن الواضح أنه لا الذين يدينون بدين آخر ويرفضون، بالتالي، اللجوء

إلى النصوص الدينية للإسلام ولا المسلمون العلمانيون الذين يرفضون اشتقاق المواقف من القضايا العامة من أي نص ديني، لا أولئك ولا هؤلاء لديهم ما يساهمون به في المجال العام. إنهم يستبعدون بصورة طبيعية من سيرورة التفاعل الحواري على مختلف مستوياته في المجالين السياسي والاجتماعي. يصبح وضعهم أشبه بوضع الشاهد أو المتفرج على الجدل الدائر على الساحة العامة لا بوضع المشارك في هذا الجدل.

والدولة الدينية، وحتى مجرد الدعوة إلى إقامتها، تشكل خرقاً فاضحاً لمبدأ الاحترام المتبادل. يقول هذا المبدأ: لا تعامل أفكار واعتقادات سواك التي تفتقر أسسها إلى الشفافية من منظورك الخاص إلّا بنفس الاحترام الذي تريدهم أن يعاملوا بها أفكارك واعتقاداتك التي تفتقر أسسها إلى الشفافية من منظورهم هم. ما يترتب على هذا المبدأ هو أنه لا يجوز لأي فريق أن يُحل سلطته المعرفية محل السلطة المعرفية للفريق المخالف له في اعتقاده، حيث تكون الاعتقادات موضوع الخلاف من النوع الذي يفتقر إلى أسس شفافة.

لا يصدق الشيء نفسه على الحالات التي لا تكون فيها الاعتقادات المختلف حولها ذات أسس غير شفافة. الاعتقادات العلمية هي أفضل مثال على الاعتقادات التي لا تفتقر أسسها إلى الشفافية. ما يعنيه هذا هو أن الخلافات التي تنشأ حولها هي خلافات يمكن الحسم فيها، من حيث المبدأ، عن طريق اللجوء إلى منهج معروف، ومتفق عليه، وموثوق فيه من قبل الجميع، ألا وهو المنهج العلمي. من يمتلك الدليل العلمي الكافي لدعم اعتقاده هو في وضع معرفي متفوق على وضع من هو ذو اعتقاد مخالف ولا يمتلك أي أدلة كافية لتسويغه. والاعتقاد المخالف على نحو صارخ لما هو ثابت علمياً، كالاعتقاد بأن الشمس تدور حول الأرض أو أن الأرض مسطحة، لا يستحق أي احترام. إن وضع العالم سلطته المعرفية محل أو فوق «السلطة المعرفية»

للجاهل في أمور العلم لا يشكل مطلقاً خرقاً لمبدأ الاحترام المتبادل.

تختلف الصورة كلياً عندما تتعامل مع اعتقادات من النوع الديني أو الميتافيزيقي. لا توجد طرق معروفة، ومتفق عليها، وموثوق فيها من قبل الجميع لحسم الخلافات التي قد تنشأ حول اعتقادات من هذا النوع. ولذلك تظل اعتقادات كهذه مثيرة للجدل على مر السنين. ما يقضي به مبدأ الاحترام المتبادل، بخصوص اعتقادات كهذه، هو أنه في حال حصول خلاف حولها، على كل طرف من أطراف الخلاف أن يحترم حق كل طرف آخر في أن يختار الطريق التي يراها مناسبة للوصول إلى «الحقيقة» ـ أي **حقه المعرفي** وليس فقط حقه الأخلاقي. لا أحد ذو امتياز معرفي epistemic privilege في حالات كهذه. كل فريق، لا شك، سيتمسك بعناد شديد باعتقاداته على الأسس التي يراها مناسبة. ولكن ما دام لا وجود لألغورثم أو منهج محدد ومتفق عليه من قبل الجميع لحسم هذه الخلافات، إذن لا سبيل لضبط التعامل بين الفرقاء، في هذه الحالة، على نحو **معقول ومنصف للجميع** إلا عن طريق مبدأ الاحترام المتبادل. لا فريق يرضى بأن يتخلى عن سلطته المعرفية لأي فريق آخر. إذن، الإنصاف والمعقولية يقضيان بألا يحل أي فريق سلطته المعرفية محل السلطة المعرفية لأي فريق مخالف له.

من السهل أن نرى الآن لماذا الدولة الدينية، أو حتى مجرد الدعوة إلى إقامتها، تشكل خرقاً لمبدأ الاحترام المتبادل. مبدأ أساسي من مبادىء الدولة الدينية، كما رأينا، هو مبدأ الحاكمية. وما يعنيه هذا المبدأ، عملياً، هو ضرورة تأسيس الدولة على تعاليم دين معين، لا سواه، لأنها، كما يزعم المؤمنون بها، التعاليم التي تنطوي على القوانين الإلّهية التي يُفترض تقيدنا بها فيما نسنّ من قوانين ونختط من سياسات. إذن، من يدعو إلى تطبيق مبدأ الحاكمية إنما يفترض جواز إحلال السلطة المعرفية للجماعة الدينية التي ينتمي إليها محل السلطة المعرفية لأي جماعة أخرى تسلك طريقاً آخر للوصول إلى معرفة

القوانين الإلّهية. إنه يجيز لنفسه ما لا يجيزه لسواه ممن هو في وضع مماثل لوضعه. فلو طالب المنتمون إلى جماعة دينية أخرى تأسيس الدولة على تعاليم دينهم، لرأيناه يحتج، وبوجه حق، على أساس أنهم يحلون سلطتهم المعرفية محل السلطة المعرفية للجماعة الدينية التي ينتمي إليها. هل يعقل أن يرضى الغنوشي، مثلاً، أو أي مسلم سواه، أن تقام الدولة في الهند على أساس تعاليم «رام»، كما يصر الهندوسيون المتطرفون، فتحل، بذلك، السلطة المعرفية للهندوسي محل السلطة المعرفية للهندي المسلم، والهندي البوذي، والهندي العلماني؟ طبعاً لا. ولكن مثلما أنه لا يجوز للهندوسي أن يقيم دولة على أساس قيم مستمدة من التصور الهندوسي الخاص للخير والحق، فارضاً بذلك هيمنة هذا التصور في المجال العام، كذلك لا يجوز للمسلم أن يفعل شيئاً مماثلاً. من هنا أهمية مبدأ الاحترام المتبادل الذي يقضي، في هذه الحالة، بضرورة حياد الدولة إزاء التصورات الدينية المتعارضة للحق والخير.

تسييس الدين وواجبات المواطنة

ذكرت سابقاً أنه حتى مجرد اللجوء إلى الاعتبارات الدينية في المجال العام هو دليل انعدام الروح الديمقراطي وإخلال بواجبات المواطنة. لا يجوز أن يُفهم من هذا أنه مسوغ من منظور ديمقراطي تحريم تسييس الدين قانونياً وتجريد المؤمنين من حق اللجوء إلى اعتبارات خاصة بدينهم لتسويغ مواقفهم من القضايا العامة. المقصود هو فقط أن واجبات المواطنة في مجتمع ديمقراطي تقضي، كما بينا، بالتقيد بمبدأ الاحترام المتبادل باعتباره الخطوة الأساسية الأولى لخلق أجواء مناسبة لنشوء تفاعل حواري بين مختلف فئات المجتمع الواحد، وتقريب وجهات نظرهم المتباينة، وتأمين أفضل الشروط القمينة بتعاونهم. ولا يجوز طبعاً تحويل واجبات المواطنة إلى واجبات

قانونية، بل يترك للفرد أن يقرر كيف يتصرف في المجال العام بخصوص التقيد بواجبات المواطنة. ولذلك يبقى له الحق في أن يجعل النصوص المقدسة لدينه المرجع الأخير في المجال العام وأن يطالب الآخرين بأن يؤيده في موقفه هذا. إن حقه هذا مستمد من كونه شخصاً مستقلاً بذاته، مثله مثل أي شخص آخر في هذا الكون الواسع، ولا أحد سواه يملك الحق في أن يملي عليه كيف ينبغي أن يدير شؤون حياته، ويفكر، ويقرر اتجاهاته ومواقفه، أو يحرمه من حرية اللجوء إلى ما يشاء من مسوغات لمواقفه من قضايا السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، والأخلاق. مبدأ احترام استقلالية الشخص الإنساني هو من أهم المبادىء الديمقراطية، والسماح بخرقه أو التساهل مع من يقومون بخرقه، وتبني ذلك سياسة عامة، يتعارضان، بشكل أساسي، مع شروط الممارسة الديمقراطية. ولذلك من يتبنى الديمقراطية موقفاً لا يملك سوى أن يعطي لأي شخص الحرية في أن يكوّن مواقفه واتجاهاته السياسية وغير السياسية على النحو الذي يعكس قناعاته الخاصة، ويرضي ضميره الخاص، وينبع من تفكيره الخاص.

أن ننطلق من النظر إلى الشخص باعتباره ذا استقلالية أخلاقية يعني أن ثمة اعتباراً أخلاقياً لإعطائه الحق بصفته فاعلاً سياسياً واجتماعياً، أي فاعلاً في المجال العام، في أن يستمد مواقفه واتجاهاته من أي مصدر يشاء. ولكن هذا الحق، مثل أي حق آخر للإنسان، هو حق للوهلة الأولى primafacie right ولا يترجم عملياً، بالتالي، سوى إلى حرية مشروطة، من الوجهة الأخلاقية. وهذا يعني، مثلاً، أن حق الإسلامي في أن يقحم الدين في السياسة وأن يطرح شعار «الإسلام هو الحل» لمشكلاتنا السياسية والاجتماعية، وإن كان لا يمارى فيه من الوجهة الأخلاقية، بدليل وجود اعتبار أخلاقي لصالحه، الّا أنه مشروط **بعدم وجود اعتبار أخلاقي آخر مبطل للاعتبار الأخلاقي لصالحه.**

قد يتساءل واحدنا هنا عما يمكن أن يشكل، من حيث المبدأ،

اعتباراً أخلاقياً مبطلاً للاعتبار الذي يقوم عليه الحق المذكور. جوابي هو أن ثمة اعتبارات تتعلق بالممارسة الديمقراطية والواجبات المدنية المترتبة على هذه الممارسة ـ اعتبارات نابعة من مبدأ القابلية للكونية Universalizability ـ ينبغي لواحدنا أن يراعيها في ممارسته للحق المعني، وإلا فإنه يفقد هذا الحق. ما يقوله مبدأ القابلية للكونية، الذي هو عماد الأخلاق، هو أن الحالات المتساوية يجب أن تعامل بالتساوي وأن أي اختلاف في المعاملة يجب أن يعكس اختلافاً مناسباً بين الحالات التي تعامل باختلاف. والكلام على الحالات المتساوية هنا هو كلام على الحالات التي تشترك في نفس السمات المجردة، أي السمات التي تحدد كونها من نوع معين، لا من نوع آخر. إن كوني، مثلاً، شخصاً راشداً وذا قدرة على التفكير على نحو مستقل وعلى التأمل المتروي في هذه المسألة أو تلك للوصول إلى قرار بخصوص الموقف الذي ينبغي اتخاذه منها، وكوني ذا قدرة على تقويم الأمور وإعادة النظر في مواقفي، عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، وعلى معاندة أهوائي وفهم نوازعي ومحركات أفعالي، إن هذه كلها من سماتي المجردة التي يشاركني فيها كل البشر الذين بلغوا سن الرشد وليسوا من البلهاء أو المختلين أو ناقصي العقول أو المعاقين عقلياً أو أي شيء آخر من هذا القبيل. وهذه السمات تحدد كوننا من نوع معين من البشر، أي النوع الراشد، مقابل أنواع أخرى، كالنوع الذي يتحدد بسمة البلاهة أو نقص العقل أو القصور. وإذا كانت هذه السمات هي ما يعطيني الحق في التحرر من وصاية الآخرين وفي استقلاليتي الأخلاقية، إذن فإن مبدأ القابلية للكونية يفرض عليّ واجباً مدنياً أساسياً، واجب إعطاء كل من يشاركني في هذه السمات نفس الحق وعدم التصرف على أي نحو يتعارض مع ممارسته لهذا الحق. وإذا كان حقي في الاستقلالية الأخلاقية، بدوره، هو حقي، بوصفي فاعلاً سياسياً واجتماعياً، في أن أكوّن مواقفي من القضايا العامة وسواها بحسب

قناعاتي الخاصة، إذن من الواضح هنا، في ضوء مبدأ القابلية للكوننة، أن حرية ممارستي لهذا الحق مشروطة بإعطاء حرية مماثلة لكل من يشاركني في امتلاك السمات المجردة المذكورة. وما يترتب على ذلك طبعاً هو أن ممارسة واحدنا لهذه الحرية، إن تضمنت حرماناً أو، على الأقل، محاولة لحرمان سواه من ممارسة حرية مماثلة، فإنها، بذلك، تشكل خرقاً لمبدأ أخلاقي أساسي ولما يترتب عليه من واجبات مدنية.

لنحاول أن نوضح الآن كيف يمكن أن تتضمن ممارسة واحدنا للحرية المعنية محاولة لحرمان سواه من ممارسة حرية مماثلة. أول ما ينبغي التنبيه إليه هنا أن ما يجعل ممارسة هذه الحرية من قبل بعضنا متعارضة مع ممارسة حرية مماثلة من قبل سواه ليس شيئاً مرتبطاً بمحتوى الموقف السياسي أو الاجتماعي الذي تفرزه هذه الممارسة، بل مرتبط، في المقام الأول، بكون الفاعل السياسي أو الاجتماعي يعطي لموقفه **امتيازاً مطلقاً** على كل المواقف المنافسة له، بحيث يوصله هذا إلى وصم هذه المواقف الأخرى باللامشروعية والعمل، بالتالي، على حرمان أصحابها من حرية التصريح بها أو الدعوة إليها بأي شكل أو بأي طريقة. لنأخذ موقف الأصولي في الولايات المتحدة من الإجهاض للتمثيل. ليس كون هذا الموقف موقفاً من الإجهاض بالذات هو الذي يفسر النزعة القوية لدى الأصولي لإخراس كل الأصوات المعارضة لموقفه. فكم من أميركي يقف موقفاً معارضاً من الإجهاض دون أن يظهر أي ميل على الإطلاق لاعتبار الموقف المنافس مجرداً من أي درجة من المشروعية أو غير جدير بأي شيء من الاحترام. قد لا يجد أن الاعتبارات التي يقيم عليها موقفه تقود إلى أكثر من ترجيح صحة موقفه على الموقف المنافس له. أما إذا كان صاحب هذا الموقف من الأصوليين، أتباع الائتلاف المسيحي في الولايات المتحدة (ما يعرف باليمين الديني)، فإنه سينظر إلى الأساس الذي يقيم عليه موقفه (أي اعتقاده أن الله ينهى عن الإجهاض) على أنه يضمن على نحو مطلق عدم احتمال وجود خطأ في

هذا الموقف. هنا نتوقع أن تختلف الصورة كلياً بخصوص ما تعنيه ممارسته لحقه في الاستقلالية بالنسبة لممارسة سواه لحق مماثل. ففي نظره إلى موقفه على هذا النحو، لن يكون ميالاً على الإطلاق للنظر إلى الموقف المخالف لموقفه على أنه يتسم بأي شيء من المشروعية، وبالتالي لإظهار أي شيء من التسامح مع هذا الموقف. من الملاحظ هنا أن المسألة الأساسية، من زاوية نظر هذا الأصولي، ليست فقط أن الرأي المخالف لرأيه في الإجهاض غير مصيب، بل إنه لا يعقل، بل لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يكون مصيباً، فضلاً عن أنه، لمخالفته أمراً إلّهياً، يرتكب **خطيئة فادحة**. ومن الواضح أن ما يترتب على نظره إلى الموقف المخالف على هذا النحو هو اعتقاده بأن عدم جواز تبني هذا الموقف أمر لا جدال فيه وأن من يتبناه مطعون في أخلاقه وقيمه. هنا، إذن، نجد حالة يعطي فيها شخص لنفسه الحق في أن يستقل برأيه فيما هو، في ممارسته لهذا الحق، يريد حرمان سواه من حق مماثل، وكأني به يقول لسواه: **فكر كما أفكر أنا، وإلا فلا مكان لفكرك في مملكة الحياة العامة**.

قلت ليس مضمون الموقف بالذات هو ما له أهمية في حكمنا على ما إذا كان صاحب هذا الموقف يسيء استعمال حقه في تأسيس مواقفه من القضايا العامة على النحو الذي يروق له. كذلك، دعوني أؤكد، ليس الأساس الذي يقام عليه هذا الموقف هو ما له هذه الأهمية في حكمنا هذا. بمعنى آخر، لا فرق إن كان الموقف مؤسساً على اعتبارات دينية أو مؤسساً على اعتبارات علمانية بالنسبة لما إذا كان صاحبه يسيء استعمال الحق المعني. فما هو ذو أهمية قصوى هنا هو كيفية نظر صاحب الموقف إلى موقفه. فكم من ماركسي مؤدلج، مثلاً، يواجه من يخالفه الرأي أو خصومه الحزبيين بالإدعاء أنه لا ينطق إلّا بالعلم، مما يعني، من وجهة نظره، أن خصومه فاقدو العلم ولا مشروعية لمواقفهم، بل هي أدنى من أن تكون جديرة بأي احترام.

القول «أنا لا أنطق إلّا بالعلم» مواز للقول «أنا لا أنطق إلّا بما أوحى به الله»، من حيث كونه أداة يستعملها صاحب القول لإخراس من يخالفه، ولوضع حد لأي نقاش أو حوار بينهما، وللتأكيد المطلق أن صاحب القول المخالف على ضلال مبين، ولا ينطق إلّا بالهوى، ولا يستحق موقفه، بالتالي، أي احترام. ولقد خبرت البشرية النتائج الوخيمة لهذه النزعة، في أكثر من حالة وأكثر من عصر، سواء اتخذت صورة دينية أو علمانية. فعندما يشترك عدد كاف من البشر في نزعة كهذه وتكون الظروف مؤاتية لجعلهم إرادتهم نافذة في مملكة الحياة العامة، أو لإعطائهم الفرصة لممارسة نفوذ قوي وواسع على الساحة العامة، فإن النتيجة شبه المحتومة لذلك هي أن تترجم هذه النزعة إلى نظام كلياني لا يعطي أي وزن للحق في الاستقلالية، أو تقود، في أفضل حال، إلى إشاعة جو من الإرهاب والقمع تصبح ممارسة البشر لحقهم في الاستقلالية في كنفه مجازفة فيها الكثير من الخطورة.

ولكن ثمة مسألة جد مهمة لا يجوز إغفالها هنا. قد ينزع العلماني هذه النزعة أو لا. يتوقف الأمر، بالدرجة الأولى، على مدى اقترابه من الأصولي أو المتدين، بعامة، في كيفية نظر الأخير إلى اعتقاده الديني. بمقدار ما يقترب العلماني، في نظره إلى اعتقاده العلماني، من نظرة التقديس التي ينظر بها المتدين إلى اعتقاده الديني بمقدار ما يقترب من النزعة الاستعلائية المعنية للأخير بكل ما يترتب عليها من ازدراء لاعتقادات الآخرين أو إنكار مطلق لمشروعيتها. ما يفسر، إذن، وجود نزعة كهذه لدى بعض العلمانيين ليس شيئاً متعلقاً بالمضمون العلماني المحدد لمواقفهم أو بالاعتبارات التي يقيمون عليها هذه المواقف، بل بتغلّب عقلية التدين عليهم في تعاملهم مع مواقفهم والمواقف المخالفة لها. ولكن من الواضح أن هذه العقلية ليست من نصيب العلمانيين بصفتهم علمانيين، وإنما من نصيب المؤدلجين بينهم. التأدلج هو من جنس التدين.

إذا كان التأدلج من جنس التدين، إذن فإن موقف الأصولي المسيس للدين ينم عن **تدين مضاعف**. تلتقي في هذا الموقف النزعة النابعة من التأدلج نحو تحصين العقيدة الاجتماعية لصاحب هذا الموقف ضد النقد على نحو مطلق مع النزعة النابعة من التدين نحو إسباغ طابع مطلق على الأساس الديني الذي تقوم عليه هذه العقيدة. ومن التقاء النزعتين تنتج أفضل الشروط القمينة بنشوء عقلية توتاليتارية أسيرة لوهم قاتل، وهم الاعتقاد بأن ثمة طريقة وحيدة سديدة للتفكير حول الشؤون العامة هي طريقته، وأن كل ما عدا ذلك باطل ولا يعقل سوى أن يكون باطلاً.

إن تزاوج النزعتين الأخيرتين، كما هو حاصل في جميع الحركات المسيسة للدين، في جميع أشكالها وعلى مختلف خلفياتها الدينية، لهو دليل قاطع على انعدام الروح الديمقراطي في هذه الحركات. فما يترتب على تزاوج هاتين النزعتين، كما رأينا، هو استئثار الأصولي للحق في الاستقلالية، إذ يضع سلطته المعرفية فوق السلطة المعرفية لكل من لا يشاركه في تفكيره. وهذا، لا شك، كفيل بخلق شروط تتعارض مع مبدأ المساواة السياسية الذي يقضي بتأمين تكافؤ الفرص أمام كل الأفراد والفئات لممارسة حرياتهم السياسية، نظراً، وقولاً، وعملاً. لا نبدأ، في الممارسة الديمقراطية، بافتراض أي امتياز مطلق، معرفي أو سوى ذلك، لأي فكرة أو مشروع سياسي أو موقف من القضايا العامة، بل نبدأ من واقعة بسيطة، ألا وهي، أن هناك أفكاراً، ومشروعات، ومواقف متعددة لجماعات متعددة تتنافس بحرّية في حلبة الحياة العامة. وما هو صائب أو غير صائب من بينها، من منظور ديمقراطي خالص، أمر لا يتقرر قبلياً على أساس معيار مطلق مستقل عن الممارسة الديمقراطية، **بل يتقرر في سياق هذه الممارسة بالذات**، أي في سياق التنافس الحر والمفتوح، ضمن إطار من التفاعل الحواري بين الجميع، على ثقة وتأييد المواطنين الأحرار. والحكم الجمعي -

حكم الناخبين ـ الذي ينتهي إليه هذا التنافس هو ما يشكل المعيار الديمقراطي للخطأ والصواب[٣١].

عندما نقحم الدين في السياسة، نضع أنفسنا خارج اللعبة الديمقراطية رمة. فلا يعقل، من منظور الأصولي المسيس للدين، الافتراض أن ثمة معياراً للخطأ والصواب في المجال السياسي يعلو على المعيار المستمد من النصوص الدينية التي اتفق أنها تشكل المرجع الأخير لهذا الأصولي. لا يمكنه، إذن، أن يكون متسقاً مع ذاته إذا سلم بافتراض الديمقراطي أن ما نبدأ به قبلياً ـ أي بصورة سابقة على التنافس السياسي ضمن إطار من التفاعل الحواري بين الجميع ـ هو فقط حق كل فريق من الفرقاء المتنافسين في أن يطرح مشروعه السياسي بحرّية لينظر فيها الجسم السياسي بأكمله ويصدر حكمه عليها. إن افتراضاً كهذا يضع موقفه في محاذاة المواقف المنافسة لموقفه ويخضعه، بالتالي، لنفس المعيار الذي تخضع له كل المواقف الأخرى، ألا وهو المعيار الديمقراطي. ولكن «منطق» موقف الأصولي لا يسمح له بأن يرى إلى موقفه على أنه في محاذاة المواقف المنافسة له، مهما كانت خلفياتها ومسوغاتها[٣٢]، لأنه يصر على أنه يستوحي موقفه من القانون الإلّهي (كما في الأصولية المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية) أو تعاليم الإله «رام» (كما في الهندوسية). وهذا يعني أنه يوجد، من وجهة نظره، معيار قبلي يتقرر على أساسه ما هو خطأ أو صواب في المجال السياسي هو معيار الاتفاق مع ما أوحى به الله أو «رام» أو أي مصدر غيبي آخر اتفق أنه يشكل، في اعتقاد هذا الأصولي، سلطة **مطلقة ومعصومة**. وبهذا، فهو لا يجد نفسه مدفوعاً بـ «منطق» موقفه فقط إلى استبعاد المعيار الديمقراطي للخطأ والصواب من المجال العام، بل وأيضاً إلى الإخلال بواجبات المواطنة إذ يجعل عدم التزامه بمبدأ تكافؤ فرص العمل السياسي خياره الوحيد ـ هذا إن ابتغى عدم الوقوع في تناقض ذاتي. فهل يمكن، من منظور الإسلام السياسي، مثلاً، وضع

الفريق الذي يمثل بمعنى من المعاني، «حزب الله» في محاذاة أي فريق علماني منافس يمثل، بحسب زعم الإسلامي، حزب الطاغوت؟ هل يعقل، من وجهة النظر هذه، المكافأة بين «الخير» و«الشر»، بين «الحق» و«الباطل»؟

استبعاد الأصولي للمعيار الديمقراطي للخطأ والصواب من المجال العام ينم أيضاً عن عدم وجود أي ميل لديه لاحترام الإرادة العامة الذي هو من أهم واجبات المواطنة في المجتمع الديمقراطي. أي قيمة أو أي وزن يبقى للاختيار الجمعي في تقرير السياسات والتشريعات، من وجهة نظره، ما دامت النصوص المقدسة هي مرجعه الأخير، حتى في المجال العام؟ هل يعقل، من وجهة النظر هذه، وضع ما يصدر عن سلطة مطلقة على المحك الديمقراطي، محك التنافس الحر المفتوح، أي الاحتكام إلى الرأي العام بشأنه، ما دام تقرر مسبقاً أنه ذو مصدر مطلق، وبالتالي، معصوم ولا يحتاج إلى اجتياز أي امتحان؟ أليس العكس تماماً هو ما تفرضه وجهة النظر الأصولية، أي الاحتكام إلى هذه السلطة المطلقة للتثبت من عدم وجود أي انحراف في اختياراتنا الجمعية من الأوامر والنواهي الصادر عنها؟ ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه هذا، على مستوى الممارسة، سوى أن إرادة جماعة إيديولوجية (جماعة الأصوليين الذين ينطلقون من فهم خاص بهم لدينهم وما يترتب على تعالميه سياسياً) هي التي ينبغي الاحتكام إليها في المجال العام لا الإرادة العامة؟ هل يمكن تصور عقلية تتنافر مع روح الديمقراطية أكثر من تنافر هذه العقلية الأصولية التي يبلغ استخفافها بالإرادة العامة هذا الحد؟ ماذا يبقى من معاني الديمقراطية عندما توضع الإرادة الخاصة لجماعة فرعية تنتمي إلى مجتمع ما فوق الإرادة العامة لهذا المجتمع؟

تتنافر هذه العقلية الأصولية أيضاً مع جانب هام جداً للممارسة الديمقراطية، ألا وهو الجانب المتعلق بكون هذه الممارسة تستهدف وصول كل الفرقاء المتنافسين في الحلبة العامة إلى ما يدعوه جون رولز

إجماعاً متشابكاً[٣٣] overlapping consensus حول القضايا العامة يتخطى كل الفروقات الفلسفية والدينية بينهم. لا تضمن الممارسة الديمقراطية طبعاً وصولهم إلى إجماع كهذا، ولكنها توفر لهم، أكثر من أي بديل آخر، الشروط القمينة بالاقتراب من تحقيق هذا الإجماع باعتباره مثالاً أعلى لأي مجتمع ديمقراطي تعددي[٣٤]. وإقحام الدين في السياسة لا يبعدنا عن تحقيق هذا المثال الأعلى فحسب، بل إنه يلغيه كلياً. فلو كان غرض الأصولي الوصول إلى إجماع كهذا حول القضايا العامة لكان عليه أن يضع جانباً أي اعتبارات لا تدخل ضمن إطار ما صار يعرف في الأدبيات الفلسفية بالعقل العام Public Reason ولكن الاعتبارات الدينية، كما أوضحنا، لا تدخل ضمن هذا الإطار، وكذلك هو شأن الاعتبارات الفلسفية المستمدة من نظرات فلسفية شاملة، كالاعتبارات المستمدة، مثلاً، من تصور ميتافيزيقي شامل للكون والفن والحياة. إن اعتبارات كهذه، وبخاصة ما هو ذو طابع ديني أو ميتافيزيقي بينها، ليست، كما بينا سابقاً، شفافة للذين لا يشاركون من يلجؤون إليها موقفهم الديني أو الميتافيزيقي. ولذلك يشكل اللجوء إليها عقبة كأداء أمام الوصول إلى إجماع حول القضايا العامة، بل، الأسوأ من ذلك، إنه يلغي أي أمل في الوصول إلى إجماع كهذا. من يقرر، مثلاً، منذ بداية دخوله الحلبة العامة أن يكون المنظور الديني هو المنظور الذي تنبع منه الاعتبارات التي يقيم عليها مواقفه من القضايا العامة إنما يقرر أن يكون منظوره الديني هو البديل للعقل العام. ولكن هذا هو بمثابة تخليه عن الإجماع باعتباره مثالاً أعلى للمجتمع الديمقراطي التعددي. فمن لا يشاركه منظوره لا يمكن أن يدخل معه في أي حوار مثمر حول القضايا العامة. وإن كان السابق هو الذي يملي شروط الدخول في حوار كهذا، إذن فإنه يجعل كل الذين لا يشاركونه منظوره خارج إطار التفاعل الحواري الذي ينبغي دخول كل الفرقاء فيه بغية الوصول إلى الإجماع المعني أو الاقتراب من تحقيقه.

إنه، بذلك، يلغي إمكان قيام تفاعل حواري كهذا بإلغاء أهم شروطه. وبإلغائه، لا تبقى في أيدينا أي وسيلة لتحقيق أو الاقتراب من تحقيق إجماع كهذا، فتفقد الممارسة الديمقراطية معناها.

القضية الأساسية هنا تتعلق بضرورة وجود أرضية مشتركة بين الفرقاء (وهنا يكمن المجال لعمل العقل العام)، وإلا يمتنع الحوار المثمر بينهم ويمتنع، بالتالي، إمكان وصولهم إلى اتفاق يعكس وجهات النظر المختلفة، ويتخطى الفروقات الفلسفية والدينية بينهم. في غياب أي أرضية مشتركة جراء إقحام الدين في السياسة، تصبح الممارسة السياسية نوعاً من المواجهة الدائمة بين الفرقاء، بحيث يكون غرض كل فريق فرض منظوره وإرادته على الجميع وخلق المجتمع السياسي على صورته ومثاله. أي معنى يبقى للممارسة الديمقراطية بعد ذلك؟

هوامش الفصل الثامن

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٤٩.

(٢) محمد عابد الجابري، «في قضايا الدين والفكر» (حوار أجراه معه محمد جنجار لمجلة **فكر ونقد**، السنة الأولى، العدد ٩ (١٩٨٨)، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ص ١٢ ـ ١٣.

(٤) سيد قطب، هذا الدين (إنديانا، الولايات المتحدة: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الإسلامية د. ت.) ص ص ١٥ ـ ١٦.

(٥) Ruholla Khomeini, «the Religious Scholars Led the Revolt», in: **Islamic Politics**, ed. by A. C. Kimmens, (New York: H. W. Wilson Co., 1991), p.115.

(٦) أنور الجندي، **سقوط العلمانية** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣) ص ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٧) حسن البنا، **مجموعة الرسائل** (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت)، ص ٢٧٢.

(٨) راشد الغنوشي، مصدر سابق، ص ١١٠.

(٩) ناصيف نصار، «إسهام في نقد النظام الكلي»، في **الفلسفة العربية المعاصرة**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٦١.

(١٠) الخميني، مصدر سابق.

(١١) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الجزء السادس (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٩٠١.

(١٢) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: مكتبة وهبة ١٩٦٨)، ص ١٣٦.

(١٣) حسن البنا، مصدر سابق، ص ٢٠.

(١٤) ثمة عدة كتّاب يعتقدون بأن أفكار راشد الغنوشي وحسن الترابي تنجح نسبياً

بالتوفيق بين الإسلام السياسي والديمقراطية. أنظر: زوبير عروس، «الأمة، المواطنة، وقضايا «الحزبية» في الخطاب الإسلامي «المحلي» و«المحلي المجاور»، في: **وعي المجتمع بذاته** (عن المجتمع المدني في المغرب العربي)، إشراف عبدالله حمودي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٨)، ص ص ١٣٥ ـ ١٥٢؛ رجا بهلول، **دولة الدين، دولة الدنيا** (حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية)، رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٠، خالد الجندي «The Rhetoric of Rashid Ghannushi» في **Arab Studies Journal** العدد الأول، المجلد الثالث (ربيع ١٩٩٥)، ص ص ١٠١ ـ ١١٩.

(١٥) راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث**، (الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ١٩٠.

(١٦) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مصدر سابق، ص ١١٩.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٨.

(١٨) عن: خالد الجندي، مصدر سابق، ص ١٠٧.

(١٩) حسن الترابي، **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية** (الدار السعودية للنشر والتوزيع، د. م. ١٩٨٧)، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢٠) عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل** (عمان: دار الشروق، ١٩٩٠)، الفصل السابع.

(٢١) راشد الغنوشي، «الإسلاميون والخيار الديمقراطي»، في **قراءات سياسية**، العدد ٣، ص ١٢٢.

(٢٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٢٩٥.

(٢٣) المصدر السابق، ص ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢٤) المصدر السابق، ص ١١٩.

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) John Dewey, «Democracy», in **Exploring Philosophy,** ed. S. M. Cahn (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 321.

(٢٧) المصدر السابق، ص ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢٨) إننا نماشي هنا ناصيف نصار في تمييزه الدقيق بين الأكثرية والأغلبية. أنظر، ناصيف نصار، **منطق السلطة** ـ مدخل إلى فلسفة الأمر ـ (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥)، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٦.

(٢٩) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣١) تجدر الملاحظة هنا أن الحكم الجمعي في النظام الديمقراطي هو معيار الخطأ والصواب، مثلما هو، مثلاً، حكم المحلفين Jurors في النظام القانوني الأنجلو ـ أميركي المعيار الذي يتعين عليه من هو مجرم ومن هو بريء. بالنسبة للمماثلة بين النظام الديمقراطي ونظام هيئة المحلفين، أنظر، عادل ضاهر، «الديمقراطية ونظرية الاختيار الاجتماعي» **المواقف**، السنة الأولى، العدد الثاني (١٩٨٧)، ص ص ١٢٤ ـ ١٤٠.

(٣٢) الغنوشي، كما رأينا، قد يقبل وضع موقفه في محاذاة مواقف منافسة له فقط إن كانت نابعة من تعاليم الإسلام ولا تختلف مع موقفه سوى بالنسبة للوسائل المطلوبة لتحقيق الغايات المتفق عليها مسبقاً.

(٣٣) John Rawls, **Political Liberalism** (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 150 - 154.

لا توجد مماثلة، بأي معنى من المعاني، بين الاجماع المتشابك والإجماع بالمعنى الذي فهمه الغنوشي أو الترابي، كما يعتقد كاتب كرجا بهلول (أنظر، رجا بهلول، مصدر سابق، ص ص ٥٢ ـ ٥٦). فالإجماع المتشابك ليس شيئاً معطى مسبقاً كالإجماع الديني وناشئاً عن مجرد كون الأطراف الداخلة فيه تشترك في نفس التصور الشامل للحق والخير أو تلتزم بنفس العقيدة الدينية. إنه يأتي نتيجة لتداول جميع الأطراف معاً، بغضّ النظر عن خلفياتهم الدينية والفلسفية، ضمن إطار من التفاعل الحواري لا تطرح على بساط التداول فيه إلّا المقترحات التي يمكن التحاور المثمر حولها. وهذا يعني أنه لا مكان ضمن هذا الإطار لأي مقترحات هي من خصوصيات الإيمان الديني أو من خصوصيات النظرة الفلسفية الشاملة لأي طرف من الأطراف، ولا أهمية هنا لما إذا كان هذا الطرف يمثل أكثرية عددية أو لا. إن مقترحات كهذه ليست مما يمكن الاجماع حوله عن طريق تداول كهذا. من يدخل

طرفاً في سيرورة هذا التفاعل الحواري إما يضع جانباً كل ما لا يمكن قبوله من اقتراحات من قبل أي طرف آخر لا يشاركه خصوصياته العقدية التي تشكل الأساس لهذه الاقتراحات أو يعترف أن غرضه ليس الوصول إلى إجماع يضم جميع الأطراف وإنما الانطلاق من إجماع متحقق مسبقاً بين الذين اتفق أنهم يشاركونه اعتقاده الديني أو الفلسفي الشامل. وإذا اتفق أن الأخيرين يشكلون أكثرية عددية، فإن المحصلة الأخيرة لجعل إجماعهم وحده، الحاصل أصلاً، خارج أي إطار من التفاعل الحواري، أساساً للعمل في المجال العام ـ إن المحصلة الأخيرة لذلك ليست سوى فرض طرف تصوره الشامل للحق والخير على الأطراف الأخرى. وإجماع كهذا هو إذن، إجماع خاص بالفريق الأكثر عدداً ومعطى بصورة سابقة على أي تداول وخارج أي إطار من التفاعل الحواري. إنه مضاد على نحو تام للإجماع المتشابك.

(٣٤) ليس المقصود بالمجتمع التعددي، كما يعتقد بعضهم، فقط مجتمعاً متعدد الأديان. كذلك، ليس المجتمع التعددي، كما يفهمه الغنوشي أو الترابي، مجتمعاً لا يتجاوز فيه الخلاف بين أفراده أو فئاته كونه خلافاً حول الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات متفق عليها. إن السمة الجوهرية للمجتمع التعددي هي تعدد التصورات الشاملة للحق والخير داخله. قد يكون تعدد الأديان داخله هو مصدر تعدد هذه التصورات الشاملة أو قد يكون هذا المصدر شيئاً آخر ذا طبيعة فلسفية أو شبه فلسفية. ولذلك، حتى وإن لم تتعدد الأديان داخل مجتمع معين، فإنه قد يكون، مع ذلك، مجتمعاً تعددياً بالمعنى المقصود هنا. فلا علاقة ضرورية بين الاشتراك في نفس الاعتقاد الديني والاشتراك في نفس التصور الشامل للحق والخير بما هو تصور يتعلق بالشؤون الدنيوية. هنا تحضرني نقطة مهمة جداً أثارها ناصيف نصار (انظر، ناصيف نصار، **منطق السلطة**، ص ١٧٢). تتعلق بضرورة عدم تجسيد دستور أي دولة لتصور شامل للحق والخير كالذي ينبع من الدين لأن تصوراً كهذا، «لاذكر القارىء»، ينبغي أن يترك للاختيار الحر. الدولة التي لا تكون محايدة إزاء التصورات الشاملة للحق والخير، ألا وإن التعددية هي من طبيعة هذه التصورات، هي دولة تقيد البشر فيما لا يجوز تقييدهم بخصوصه.

المحتويات

القسم الأول:
في معنى العقل ووجوب أوليته

القسم الثاني:
الإسلام والشؤون الدنيوية